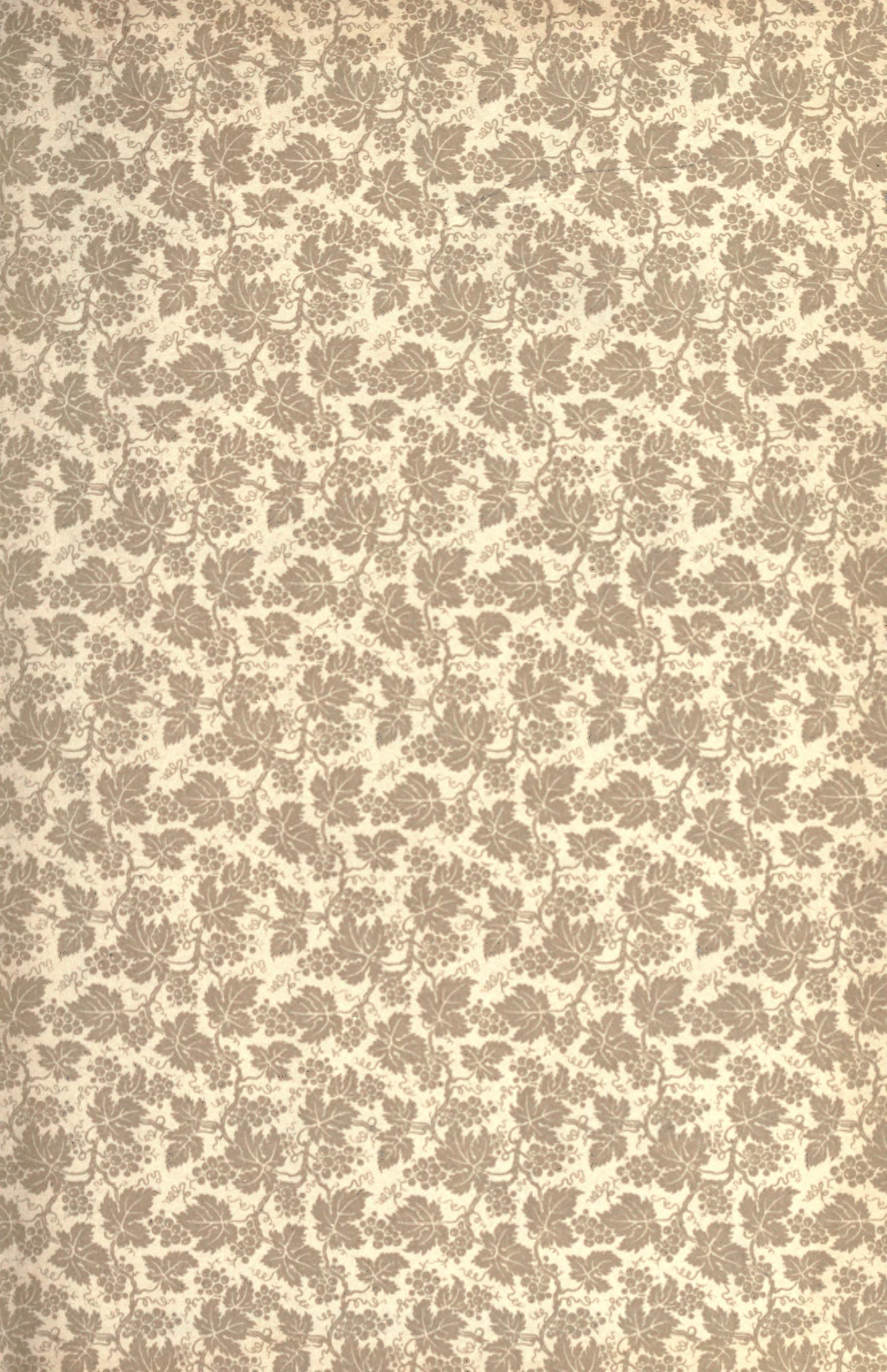

FELDHEIM'S





Jeschurun

Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum

Herausgeber: Dr. J. Wohlgemuth

Zweiter Jahrgang

Verlag des Jeschurun, Berlin N. 24
1915


LIBRARY
JUL - 6 1973
UNIVERSITY OF TORONTO

Inhalt des zweiten Bandes.

Jeschurun

2. Jahrgang | Januar 1915 — Tebeth-Schebat 5675 | Heft 1.

Unser Kaiser.

Zum 27. Januar 1915.

Wenn diese Blätter, die der Lehre und dem Leben im Judentum gewidmet sind, seit nun einem halben Jahre Betrachtungen über die Gedanken und Empfindungen bringen, welche der Krieg in uns auslöst, wenn sie auch den neuen Jahrgang mit ähnlichen Ausführungen eröffnen, so leitet den Herausgeber nicht das Streben, aktuell zu sein. Jedes Haschen nach Sensation soll dieser Zeitschrift fern bleiben. Aber es liegt im Wesen des Judentums, wie wir es verstehen, daß es nicht eine Religion für den Feiertag ist, sich nicht damit begnügt, den Menschen auf ein, zwei Stunden im Laufe der Woche zu seinem Gott zu rufen, daß es nicht scheidet zwischen dem Alltagsleben und der Zeit, die man der religiösen Erbauung und Erhebung weiht, sondern daß es alles Tun und Lassen, alles Denken und Fühlen, jede Beziehung des Menschen zueinander, alles kleine und große Geschehen, jede geschichtliche Betrachtung und jede politische Stellungnahme sub specie aeternitatis betrachtet wissen will, unter den Gesichtspunkt rückt, was sagt dazu dein Glaube, was heißt dein Gott dich tun, wie mußt du als Jude die neuen Eindrücke in die Gesamtheit deiner religiösen Überzeugung und der Forderungen deines religiösen Lebens einordnen.

בכל דרכיך דעהו. In all deinen Wegen suche Ihn zu erkennen. Nichts ist zu klein, daß es nicht religiös gewertet werden müßte. Nichts ist so groß, daß wir nicht das Recht und die Pflicht hätten, den religiösen Maßstab anzulegen und uns zu fragen: Kann es in seiner Größe vor den Lehren und den Forderungen unserer Religion bestehen?

Das größte Erlebnis aller Menschen der Jetztzeit ist der Weltkrieg. Es ist so groß, daß es die ganze Kulturwelt aus dem Gleichgewicht gebracht hat. Nirgends eine echte und aufrichtige Neutralität. Neutral sind nur die Regierungen einzelner Völker in ihren Handlungen und offiziellen Kundgebungen, die Völker selbst und die Einzelnen haben überall in Lieben und Hassen ihr ausgeprägtes Meinen und Fühlen.

Das ist nur natürlich und kann keinem Tadel unterliegen. Betrübend ist nur, daß das Ereignis die Menschen überwältigt hat, daß es so viele Ideale über den Haufen geworfen, die der Menschheit bisher vorangeleuchtet. Und weil wir der Überzeugung sind, daß die Religion der Felsen sein muß, an dem sich die Brandungen der wildesten Leidenschaften brechen sollen, weil vor allem das überlieferte Judentum nur einen Leitstern kennt für alle Wirrnis des irdischen Daseins: Gott und seine Lehre, darum hielten und halten wir es für unsere Pflicht, das furchtbare und zugleich erhabene Völkerringen und all seine Begleiterscheinungen von religiösem Standpunkt zu würdigen, den Versuch zu wagen, uns auf uns selbst zu besinnen, daß wir nicht, der blinden Masse gleich vom Sturm der Lügen und der Phrasen fortgerissen, unsere Vergangenheit verleugnen und ein schrecklich Zeugnis dafür werden, wie gering doch die Widerstände sind, welche die Religion im Menschen ausgebildet, und wie wenig sie daher der Menschheit bedeutet.

Immer von neuem und von verschiedenen Gesichtspunkten aus wird man die weltgeschichtlichen Ereignisse beurteilen müssen. Denn wir sehen uns immer wieder vor neue Situationen gestellt, auch unsere Seelenkräfte müssen gleichsam eine neue Umgruppierung erfahren. In den ersten Kriegswochen, da hatte das deutsche Volk seine höchste sittliche Stufe errungen. Wir

waren uns der ungeheuren Stärke nicht bewußt, die unseren Heeren und unseren wirtschaftlichen Mächten innewohnte. Einer scheinbar so gewaltigen Übermacht gegenüber wurde auch mit der Möglichkeit gerechnet, daß wir unterliegen würden. Aber mit dem Reichskanzler sprach das ganze Volk: „Wir wollen siegen oder sterben!“ Den Tod vor Augen, erhob sich das deutsche Volk in seiner Gesamtheit zu einer so lichten Höhe des sittlichen und religiösen Empfindens, daß wir in den furchtbaren zerstörenden Gewalten, die über die Menschheit hereingebrochen, nicht so sehr das Ungeheuerliche und Schreckenerregende sahen als vielmehr das Erhabene und Erhebende nachfühlten und bewunderten.

Es vergingen Monate, und wir sahen dem Kriege näher ins Gesicht. Die Hochflut der seelischen Erhebung, die auch für ein Volk nur ein Gnadengeschenk für Tage und Wochen ist, war gesunken. Jetzt wußten wir, was auch kommen mag, kein Fußbreit unserer Heimat wird für die Dauer unserem Feind verbleiben. Und diese Entspannung des Aufruhrs in unserem Innern gab uns den Blick frei für die Wunden, die dieser Krieg der ganzen Menschheit schlägt. Welchen fühlenden Menschen muß nicht ein Grauen packen über die Ströme Bluts, die jetzt vergossen werden! In dem Gedanken an die Verwundeten und die Krüppel, die ein ganzes Leben ihr Elend schleppen müssen, denen ein Los fiel, schlimmer als der Tod. Angesichts der Not und des unendlichen Jammers der Bevölkerung jener Städte und Dörfer, in denen die Kämpfe wüten. Uns griff das Schicksal der Ostpreußen ans Herz, weil wir die Flüchtlinge sahen und von ihrem Schicksal erzählen hörten. Können wir aber darum stumpfen Sinnes an dem Unglück vorübergehen, das die friedliche Bevölkerung Belgiens und Frankreichs betroffen, ruhig bleiben bei den Greueln, die sich von Memel bis Czernowitz abspielen, wo das eigentliche Ghetto der Juden ein einziges ungeheures Schlachtfeld bildet und abgesehen von den entsetzlichen Leiden, die der Krieg an sich im Gefolge hat, noch der „Freund“ an der ausgesogenen, gehetzten

Einwohnerschaft sein Mütchen kühlt?! Und wenn eine Steigerung möglich wäre, so möchten wir sagen: Noch mehr als dies körperliche Leiden ergreift jedweden, für den die Sittlichkeit und die Religion kein leerer Wahn, Bangen und Entsetzen ob der sittlichen Verwahrlosung, von der ein so großer Teil der sogenannten Kulturvölker Zeugnis ablegt. Welche Verrohung in Wort und Tat, im Denken und Empfinden! Auch bei uns hat man vergessen, daß es sich im Kriege um Menschen handelt. Da liest man Sätze wie „der Abschuß habe sich nicht gelohnt“, ein anderer schreibt, „er habe den ersten Franzosen mit der gleichen Ruhe geschossen wie einen kapitalen Hirsch“, der dritte rühmt sich seiner Hochwildjagd. Immerhin können wir sagen, daß wir im großen und ganzen Hand und Mund rein gehalten, daß der Krieg unserem Volke einen außerordentlichen Gewinn an ethischen Werten gebracht. Ist das aber ein Trost, wenn wir sehen, welche Verluste die Menschheit zu buchen hat, wie die Lüge und die brutale Gewalt eine nie erreichte Höhe erklommen, wie die Heuchelei ihr ekelerregendes Gewerbe in erschreckendem Umfange treibt, der Haß blindwütend alle Bande zwischen Gleichstrebenden zerreißt und die gemeinsten Laster sich im Gewand der Tugend spreizen. Nein und tausendmal nein! Der Krieg ist oft eine Notwendigkeit, und dieser Krieg war und ist für Deutschland eine sittliche Notwendigkeit. Aber mögen alle die Herren, die früher den Humanismus und Kosmopolitismus gepachtet hatten und nun sich so merkwürdig heroisch geberden, noch so schreien, wir bleiben dabei: Was immer ein Krieg an Gutem zu bringen vermag, nie wiegt er das physische und sittliche Übel auf, das ihn begleitet und das er im Gefolge hat, und die größten Wohltäter der Menschheit bleiben immer jene, die alle Kraft daran gesetzt, den Frieden zu fördern und zu erhalten.

* * *

Diese Betrachtungen sollten den neuen Jahrgang unserer Zeitschrift einleiten. Sie sollten eine Erklärung dafür geben, weshalb auch in diesen Blättern die Erörterungen über die

große Zeit eine Stätte finden müssen und eine Rechtfertigung, daß wir auch in dieser Zeit uns unser eigenes Urteil wahren und dem Kreis der Leser, der sich unserer Führung anvertraut, übermitteln. Aber sie führen zugleich unmittelbar in das Thema ein, zu dem jeder denkende Deutsche in diesen Tagen Stellung nehmen wird, mag er sonst politisch indifferent sein oder gar einer radikalen Partei angehören. Wenn irgendwie Individuen die Geschicke der Völker bestimmen, so nimmt der Deutsche Kaiser, daran zweifelt weder Freund noch Feind, unter ihnen die erste Stellung ein. Und nachdem wir den Frieden oben als das höchste Ideal gepriesen, so schweifen unsere Gedanken unwillkürlich zu dem Manne über, der um den Frieden sich das höchste Verdienst errungen.

* * *

Über den Kaiser will ich reden, will über ihn, wie das an dieser Stelle allein angemessen ist, als Jude reden. Das verböte sich in ruhigen Zeiten von selbst: Denn die Ehrfurcht, die wir der Majestät des Herrschers zollen, verwehrt uns nicht allein, dem Tadel Raum zu geben. Nach jüdischer Auffassung gebietet uns die Ehrfurcht vor einer Persönlichkeit auch mit unserem Lobe zurückzuhalten. Man darf nach Schulchan Aruch Jore Deah 240,2 nicht den Vater loben. Denn wer lobt, der maßt sich das Recht an, auch tadeln zu dürfen. Kaiser Wilhelm I., der, wie vielfach bezeugt ist, unübertrefflich seine königliche Würde zu wahren wußte, hat den gleichen Gedanken in den Worten ausgedrückt: „Wer mich ins Gesicht lobt, der nähme sich auch das Recht, mich ins Gesicht zu tadeln." Und wer öffentlich an weithin sichtbarer Stelle seine Meinung über den Kaiser ausspricht, der lobt und tadelt ins Gesicht. Aber in der heutigen Zeit, da fast in der ganzen Welt, im neutralen Ausland fast ebenso wie in Feindesland, was die Gemeinheit nur ersinnen, die Lüge nur erfinden kann, unserem Kaiser angehängt wird, und wo andererseits in Deutschland alle Herzen um unseren Herrscher, den sichtbaren Vertreter,

das Palladium des Volkstums kreisen, da dürfen wir das Recht uns nehmen, ja es ist unsere Pflicht, einen so wesentlichen Bestandteil unseres Empfindungslebens, vom religiösen, vom jüdisch-religiösen Standpunkt zu werten.

Welche Stellung nimmt der Jude zum Königtum an sich ein, und was ist dem Juden Deutschlands der Deutsche Kaiser? Wir reden natürlich immer nur von dem Juden, dem die Überlieferung der Väter in Lehre und Leben verbindlich ist. Da ist zuerst zu bemerken, daß diese Frage auch für ihn nur rein theoretischen Charakter hat. Jede politische Betätigung findet auch für ihn seine unüberschreitbare Schranke an dem Staatsgesetz. In Ländern, in denen die Regierung keine monarchische Spitze kennt, wird er sich ebenso an die Bestimmungen der Verfassung gebunden fühlen, wie ihm in den monarchischen jede Verletzung der durch die Verfassung dem Könige gewährleisteten Rechte verpönt sein wird. Aber unberührt von allen Forderungen des Tages, die sich nach Ländern und nach Zeiten unterscheiden, bleibt für ihn das Ideal des Königtums, das die Bibel aufgestellt und die mündliche Lehre noch vertieft hat.

I.

Da ist das erste: Die Einsetzung des Königtums ist eine Forderung des pentateuchischen Gesetzes[1]). Und darum erhält für uns alles, was je an entscheidenden Momenten für die Notwendigkeit der Institution der Monarchie ins Gefecht geführt worden ist, noch ein besonderes Gewicht. Diese Momente näher auszuführen, ist hier nicht der Ort. Vielleicht darf aber darauf verwiesen werden, daß speziell die geographische Lage des jüdischen Reiches, das ohne natürliche Grenzen an allen Seiten von fremden Völkern und zumeist Erbfeinden umgeben

[1]) Über Samuels Klage bei der Königswahl Sauls vgl. Maimonides Hilchoth Melachim I 2. „Nachdem die Einsetzung eines Königs ein göttliches Gebot ist, warum war es Gott nicht wohlgefällig, als sie Samuel darum baten? Weil sie es in ungehöriger Weise gefordert usw.“

war und darum jederzeit eines Angriffes gewärtig sein mußte, die Zusammenfassung der Zentralgewalt in der Hand eines Herrschers besonders dringlich erheischte. Hat doch auch der Weltkrieg unzählige Deutsche, die früher der Institution des Königtums feindlich oder gleichgültig gegenüber standen, davon überzeugt, daß, von allen anderen Gründen abgesehen, schon allein die unglückliche geographische Lage Deutschlands eine Zentralisation der Gewalt erfordert, wie sie allein ein starkes Königtum gewähren kann.

Zweitens: Das Prinzip der Legitimität wird zwar nicht als Forderung im pentateuchischen Gesetz ausgesprochen, hat sich aber in der jüdischen Königsgeschichte durchgesetzt. Der Gedanke, daß das Königtum nur dann seinem innersten Wesen gerecht werden kann, wenn es von den Stürmen und Leidenschaften verschont bleibt, welche mit der Wahlmonarchie, mit den Umtrieben von Kronprätendenten verknüpft sind, tritt uns in den geschichtlichen Büchern der Bibel und in den Reden der Propheten wiederholt und mit Entschiedenheit entgegen. Die Greuel der Bürgerkriege, die sich im Reiche Israel abspielten, die völlige Verwilderung in den politischen Verhältnissen vor dem Untergange des Reiches redeten eine allzudeutliche Sprache. Ein ganz eigenartiges, man möchte sagen rührendes Zeugnis davon, wie sehr sich das Legitimitätsprinzip im Reiche Juda durchgesetzt, wie fest es da im Herzen des Volkes wurzelte, haben wir in dem Bericht II. Könige 14 V. 19—21. Gegen den König Amazjahu wird eine Verschwörung angezettelt, er flieht und wird ermordet. Aber die Verschwörer selbst führen seine Leiche heimwärts und sorgen dafür, daß er „in Jerusalem bei seinen Vätern in der Stadt Davids beigesetzt wird". Und es ist selbstverständlich, daß sein Sohn an seine Stelle zum König ausgerufen wird. Daß diese Legitimität ihre Schattenseiten hat, daß auch unfähige und schlechte Herrscher auf den Thron kommen können, dessen war man sich wohl bewußt. Aber „um meines Knechtes David willen" soll die Dynastie in Juda unabsetzbar sein. Modern ausgedrückt: die

Verdienste, welche eine Dynastie als Schützer und Mehrer des Reiches, als Förderer körperlichen und seelischen Wohles des Volkes erworben, sind von solcher Bedeutung, geben der Monarchie einen solchen Halt und lassen die Ehrfurcht vor den Trägern der königlichen Gewalt im Herzen der Untertanen so feste Wurzeln schlagen, sichern das Staatswesen daher so sehr vor allen Erschütterungen, und zudem ist selbst bei dem spätesten Enkel das Vorbild und die sittliche Größe der Ahnen noch so wirksam, daß alle Mängel, die aus den Schwächen einzelner Herrscher sich ergeben können, dagegen verschwinden. Das gilt nun auch für uns. Man kann es ruhig, ohne irgend einen Widerspruch fürchten zu müssen, aussprechen. Es lebt jetzt auf Erden keine Dynastie, deren Anspruch auf Anerkennung des Legitimitätsprinzips so sehr das Verdienst der eigenen Tüchtigkeit und selbsterworbener Größe ist wie die der Hohenzollern.

Das dritte: Aus dem Prinzip der Legitimität folgt der Begriff des Gottesgnadentums. Durch Gottes Gnade ist dies Königshaus auserwählt, Gottes Gnade verdankt es seinen dauernden Bestand. Aber im Judentum hat dieser Begriff noch eine ganz eigentümliche Färbung angenommen. Die Vorstellung der im Großen und Kleinen waltenden Fürsorge Gottes, einer auf das Leben des Einzelnen und der Völker sich erstreckenden Vorsehung mußte zu der Annahme führen, daß der König, von dessen Entschlüssen ja oft das Schicksal ganzer Reiche abhängt, mehr als der gewöhnliche Sterbliche der göttlichen Führung unterworfen ist. Er ist mehr als jeder andere Mensch ein Werkzeug Gottes. Das geht so weit, daß, nach dem Wortlaut des biblischen Berichts eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf den Willen des Herrschers ausgeübt wird. „Wie Wasserbäche, so ist das Herz des Königs in der Hand Gottes, Er lenkt es, wohin Er nur will“ (Prov. 21,1). Pharaos Sinn wird verhärtet, damit die Wunder Gottes verwirklicht werden können und Israel zum Volke des Glaubens heranreife. Aus dieser Vorstellung des besonderen Verhältnisses

zu Gott fließt je nach der Persönlichkeit des Herrschers schrankenlose Selbstüberhebung oder das Gefühl einer außerordentlichen Verantwortung. Die oberflächlich veranlagten Naturen werden aus dem Bewußtsein jener besonderen Bevorzugung nur das Recht schöpfen, auf das Gehudel unter ihnen herabzusehen. Die tiefen, von der alles überragenden Bedeutung ihrer Aufgabe durchdrungenen, werden aus dieser religiösen Beziehung, aus dem Glauben, daß in ihnen und durch sie die Gottheit wirkt am Webstuhl der Zeit, die Kraft schöpfen zu einem Ernst der Lebensauffassung, zu einer inneren Selbstprüfung, die allen ihren großen Entschlüssen die edelste Prägung gibt. Die Idee des Gottesgnadentums spielt, wie allbekannt, in der Welt- und Lebensanschauung unseres Kaisers eine sehr bedeutsame Rolle. Immer und immer wieder ist der Kaiser in seinen Ansprachen auf diese seine Lieblingsidee zurückgekommen. Die Schärfe, mit der sie besonders in seinen ersten Regierungsjahren betont wurde, hat mannigfachen Widerspruch erfahren, die Form, in der sie zum Ausdruck gebracht wurde, hat manche Entgegnungen hervorgerufen, und der Idee selbst wurde von den Vertretern der verschiedensten Parteien Fehde angesagt. Aber es gibt wohl jetzt keinen vorurteilslosen Deutschen, der zu bezweifeln wagte, daß der Kaiser, wenn er sich als von Gottes Gnaden fühlt und äußert, das in jenem tief religiösen Sinne nimmt, den wir oben gekennzeichnet, daß das Gefühl der Verantwortlichkeit ihn dort, wo es sich um große Entscheidungen handelt, ebenso bedrückt wie erhebt, und daß die Kulturvölker Europas den vier Jahrzehnte langen Frieden nicht zum geringsten Teil dem Umstand verdanken, daß in dem Kaiser die Idee des Gottesgnadentums einen so ernsten und erhabenen Charakter angenommen. Wie könnte das auch anders sein bei der tiefen Gottesfurcht, die den Kaiser auszeichnet. Es ist in diesem Kriege wahrlich der Name Gottes von so manchem zum Falschen im Munde geführt worden. Welche Kundgebung aber immer vom Kaiser ausgegangen ist, sie griff uns ans Herz in ihrer wurzelechten Religiösität, sie bewies, daß er seinen Gottesglauben, seine Gottesfurcht und

sein Gottvertrauen sich in ursprünglicher Reine und Kraft bewahrt hat.

II.

Das Prinzip der Legitimität und die Idee des Gottesgnadentums bergen die Gefahr in sich, daß sie zu absolutistischen Neigungen verführen und der Willkür des Herrschers die Bahn ebnen. Die Völker haben sich durch den Ausbau der Verfassungen gegen bedenkliche Ausschreitungen der königlichen Gewalt zu schützen gesucht. Das Problem des rechten Ausgleichs zwischen den Befugnissen, die dem Könige und denen, die dem Volke zustehen müssen, soll die Monarchie von ihrem Ansehen nichts verlieren und das Volk seinen Leistungen entsprechend mitraten und taten, wird wohl restlos nie zu lösen sein. Und es wird wohl hier wie so oft gehen, daß es nicht so sehr auf die Beschaffenheit der Institutionen, sondern auf die Menschen ankommt, die sie mit ihrem Geist erfüllen und ihre Bestimmungen zur Ausführung bringen. Was nun das jüdische Königtum betrifft, so kennen wir nicht die Einzelheiten ihrer verfassungsrechtlichen Beschränkung[1]). Die Schilderung des Absolutismus, wie er in I. Sam. 8,11—18 den zukünftigen Königen zugeschrieben wird, soll wohl mehr der Abschreckung dienen, als daß sie der Wirklichkeit entspricht. Es gab schwache Könige, die ein Spielball waren in den Händen der Militärpartei. Eine geradezu köstliche uns ganz modern anmutende Darstellung eines solchen antiken Nikolaus, der vor der Großfürstenpartei zittert und trotz besserer Erkenntnis in sein Verderben rennt, gibt uns die Bibel in der Erzählung von der heimlichen Zusammenkunft zwischen dem König Zidkijahu und dem Propheten Jirmijahu (Jer. 38,14—27). Es gab ebenso Herrscher von robustem Gewissen, deren Hand schwer auf dem Volke lastete. Aber das Gefühl für Recht und Gerechtigkeit war im Volke so ausgeprägt, daß ein schrankenloser Despotismus, der in den Untertanen nur Sklaven sieht,

[1]) Über die Tatsache einer solchen verfassungsrechtlichen Beschränkung vgl. Maimonides a. a. O. III. 7.

sich nie hat durchsetzen können. Einer der tatkräftigsten, siegreichsten und darum auch stärksten Könige war sicherlich Achab. Und dennoch wagt ein einfacher Bauer ihm zu trotzen: „Naboth, der Isreëli, hatte einen Weinberg neben dem Palaste Achabs, des Königs von Schomron! Da redete Achab auf Naboth ein: Gib mir deinen Weinberg, ich brauche ihn als Garten, er liegt mir so schön nahe bei meinem Hause, ich will dir dafür einen besseren Weinberg geben oder, wenn du das lieber willst, ihn dir gut bezahlen. Aber Naboth sagte zu Achab: Gott behüte, wie werde ich dir das Erbe meiner Väter geben!" (I. Kön. 21, 1—3). Die Geschichte läuft anders aus wie beim Müller von Sans-Souci, denn Achab war nicht Friedrich der Große. Achab läßt, von seiner Frau Isebel verführt, durch falsche Zeugen den Naboth der Gotteslästerung und der Majestätsbeleidigung überführen, ihn hinrichten und sein Erbe konfiszieren. Also auch ein Achab wagt nicht, sich mit Gewalt das Erbe dieses Bauern anzueignen. Er wählt den krummen und heimlichen Weg, weil er das Recht nicht offenkundig zu verletzen sich erkühnen darf. Aber ein noch viel beredteres Zeugnis für die Beschränkung des Königtums durch das von der Bibel geforderte und vorausgesetzte Rechtsbewußtsein im Volke legt der Umstand ab, daß dieser Vorfall der Dynastie Achabs den Thron kostet. Achab und Isebel sind in der Bibel das Prototyp ruchloser Götzendiener. Sie haben den Baalskultus eingeführt und die reine israelitische Religion bis auf einen kümmerlichen Rest ausgerottet. Das ganze Leben und Wirken eines der größten Propheten, Elijahus, ist gegen sie gerichtet. Aber der Untergang wird ihnen und ihrem ganzen Geschlecht auf Gottes Geheiß nur um des Verbrechens an dem Bauern Naboth willen angekündigt. „Und da Achab diese Worte hört, da zerreißt er seine Gewänder, hüllt sich in ein härenes Gewand, er fastet, schläft in seinem Trauerkleid und geht bedrückt einher." Er erkennt und bekennt seine Schuld. Ein König und ein Volk, die so durchdrungen sind von dem Gedanken: Recht muß Recht bleiben, die haben zweifellos das Verhältnis zueinander gewonnen, das allein dem Reiche frommt.

Wir könnten viele Zitate aus den Propheten, den Psalmen und den Sprüchen bringen, in denen Recht und Gerechtigkeit die sichersten Fundamente des Königtums genannt werden. Uns scheint aber beweiskräftiger als alle Aussprüche, die nur Forderungen aufstellen oder Ideale künden, jene Begebenheit im Leben eines Königs, der für die Bibel nichts weniger als eine Mustergestalt ist.

Mögen die äußeren Umstände sich noch so gewandelt haben, der Mensch bleibt immer der gleiche und auch die größten Staatswesen können an dem Ideale gemessen werden, das für das innere Verhältnis zwischen Königtum und Volk an der Hand der Bibel von uns gezeichnet wurde. Wenden wir nun das oben Ausgeführte auf unser Volk und unseren Kaiser an!

Es ist immer mißlich, sein eigenes Volk d. h. sich selbst zu rühmen. Wir wollen es auch nicht und setzen als gegeben, voraus, daß der Deutsche viele Fehler hat. Gewiß nicht ohne Grund ist fast alles, was von den Völkern der ganzen Welt zu uns herüberklingt, auf einen Ton gestimmt, den Ton des Hasses und der Verachtung. Aber das eine kann uns keiner streitig machen, der irgendwie auf den Grund unserer Volksseele geblickt, daß die Redlichkeit, der Sinn für Recht und Gerechtigkeit in einer von wenigen Völkern erreichten Höhe der Grundzug unseres Volkscharakters ist. Sie nimmt vielleicht oft eine unliebsame Hülle an, äußert sich in Rauheit, hölzernem und unbeweglichem Wesen, Pedanterie, Rechthaberei, Taktlosigkeit, aber überall in allen Ständen und Berufen ist sie, wenn wir aufs Ganze sehen und die Einzelnen vernachlässigen, vorhanden. Wir haben erst vor kurzem einen lehrreichen Vergleich ziehen können. Dem deutschen Richter wurde oft der Vorwurf der Klassenjustiz gemacht und der englische als unerreichtes Muster hingestellt. Nun, in England sprachen die Richter die Verbrecher, die glatt der Plünderung deutscher Häuser überwiesen waren, frei, mit der Begründung, daß sie in berechtigter Erregung über die barbarische Kriegsführung der Deutschen in Belgien gehandelt hätten, und in Deutschland konnten sich die Richter nicht entschließen —

es war mitten in der Zeit, als die Kosaken die furchtbaren Greuel in Ostpreußen verübt — einen Russen, der sich der schweren Beleidigung unseres Herrschers schuldig gemacht, zu verurteilen, weil nach ihrer Meinung die Normen des Rechts dafür keine Handhabe boten.

Ein solches Volk beugt nie der Willkürherrschaft sein Haupt und kann darum gar nicht absolutistisch regiert werden. Was immer vom Krypto-Despotismus in Preußen-Deutschland erzählt wird, entspricht ja nicht der Wahrheit. Zum Wesen des Absolutismus und Despotismus gehört das Moment der Ungebundenheit, daß der Herrscher an sich an kein Gesetz gebunden ist oder über die klaren Bestimmungen der Verfassung sich hinwegsetzt. Gegen das erstere schützt uns eben unsere Verfassung und für das letztere ist auch nicht der Schatten eines Beweises zu erbringen. Der Kaiser ist sehr oft mit seiner persönlichen Ansicht an die Öffentlichkeit getreten, hat dieser Ansicht, wie es seinem Wesen entspricht, entschiedenen, ja scharfen Ausdruck verliehen. Bei der Erbitterung, mit der in Deutschland die politischen Parteien, die wirtschaftlichen Verbände, die Konfessionen und auch die Berufsstände sich befehden, wurde ein solches Wort, wenn es von der einen Seite mit Genugtuung aufgenommen, von der anderen als besonders schwere Verletzung empfunden und mit allen gesetzlich erlaubten Mitteln der Kritik abgelehnt. Aber man kann wohl sagen, daß es keine Partei und keine Gruppe gibt, die in besonderer Weise bevorzugt worden und nicht einmal ein ihr unliebsames Urteil vom Kaiser erfahren hätte. Bei dem Widerstreit der Interessen, bei dem Wechsel der Zeitumstände mußte ein Herrscher, der seine Pläne durchzusetzen trachtete, wollte er über den Parteien stehen, bald hier bald dort anstoßen. Aber wenn wir seine Regierungszeit als Ganzes überblicken, so können wir keinen Augenblick im Zweifel sein, daß hier Gerechtigkeit gewaltet, daß durch seine Anregung und unter seiner Führung ein Ausgleich zwischen den Interessen aller großen Erwerbsstände geschaffen wurde, wie er in keinem großen Staate sonst zu finden ist, ein Ausgleich, der seine

Feuerprobe in diesem großen Kriege aufs glänzendste bestanden hat.

Das höchste Opfer bringt man der Forderung der Gerechtigkeit, wenn man in einem Streit, in dem man selbst Partei ist, zugunsten des anderen entscheidet, Selbstüberwindung übt und ohne daß man das Urteil einer höheren Instanz zu gewärtigen hat, das tut, was man nach gewonnener besserer Erkenntnis, für Rechtens hält. Und darum muß ich hier jene Episode erwähnen, an die man jetzt, wo ein so inniges Band den Kaiser und sein Volk umschlingt, nicht gern erinnert sein will. Meiner Meinung nach zu Unrecht. Denn für mich bedeutet sie den Höhepunkt in der inneren Entwicklung des Kaisers und zeigt mehr als viele andere Züge, daß er nicht nur streng gegen andere sondern auch streng ist gegen sich, daß er ein starker Charakter ist, dies Wort im edelsten Sinne genommen, daß sein ganzes inneres Wesen beherrscht wird von der Idee der Gerechtigkeit. Der Kaiser hat von dem Augenblicke an, wo ihm zum Bewußtsein kam, daß die Gesamtheit des Volkes aus seinem „Hervortreten ohne ministerielle Bekleidungsstücke" Schädigungen für das Wohl des Reiches befürchtete, nie mehr in altgewohnter Weise sich geäußert. Unsere jüdischen Ethiker können sich nicht genug tun in der Schilderung der ungeheuren Größe seelischer Mühe und Arbeit, die mit jedem Versuch der Änderung einer Charaktereigenschaft verbunden ist. Nur eine Persönlichkeit, deren seelische Regungen alle ausmünden in der Achtung vor der Forderung der Gerechtigkeit, kann solche Arbeit mit Erfolg zu Ende führen. Und unser Kaiser hat dies Große vollbracht, und darum dürfen wir ihn rühmen als einen König der Gerechtigkeit.

III.

Durch alle Reden unserer Propheten, die Lieder unserer heiligen Sänger, die Sprüche unserer Weisen zieht sich der Gedanke, daß nicht Recht und Gerechtigkeit allein den Bestand der Welt, den Fortschritt der Kultur verbürgt, das Verhalten

der Menschen zueinander regeln darf. Nur die Liebe gibt allem Empfinden und Wollen die Krönung, sie allein befähigt den Menschen zu den edelsten Taten, nur in ihr findet er seines Wesens Vollendung. Auch das Erhabenste, die Gottheit, vor der das sterbliche Wesen in tiefster Demut und Ehrfurcht sich beugt, kann nur von dem begriffen und in Wahrheit verehrt werden, der in selbstloser, jedes Opfers fähiger Liebe sich ihr hingibt. Aber das Recht und die Kraft zu dieser Empfindung, die doch mit der Ehrfurcht nicht ganz vereinbar scheint, schöpfen wir unsererseits aus dem Bewußtsein, daß Gott nicht allein unser König, sondern daß er auch unser Vater ist, daß Er uns liebt, wie man eben ein Kind liebt und darum auch wir ihm uns nahen dürfen, wie Kinder ihrem Vater.

In dem Verhältnis zwischen König und Volk hat die Bibel vor allem das Gebot der Ehrfurcht betont. Auch in der talmudischen Literatur kommt das zum Ausdruck. Es gibt keinen Menschen, der nicht auf die ihm schuldige Ehrerbietung verzichten könnte, auch der Vater, der Lehrer, dem man das Höchste verdankt, der uns unser Wissen geschenkt, unseren Charakter gebildet. Nur vom König heißt es: מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. Ihm darf man auch dann, wenn er sich herabläßt, nicht anders nahen als in Ehrfurcht. Und zu Gott beten wir in unserer Bedrängnis אבינו מלכנו unser Vater, unser König! und bringen damit zum Ausdruck, daß wir in dem Attribut „unser König" eben nur das Ehrfurchtheischende an Gott und nicht den Vater, den Spender der Liebe denken.

Wie alles, was uns aus der Bibel kommt, halten wir auch die Stellung, die sie dem Untertan gegenüber dem Könige an sich, dem Königtum in abstracto anweist, für richtig. Der König ist nicht dein „Nächster", den zu lieben dir geboten, den deine Liebe irgendwie in seinem Wohle fördern kann, er ist nicht der Vater, zu dem das Kind von vornherein in einem innigen „gemütlichen" Verhältnis steht, er ist nicht der Gottheit vergleichbar, von der unser Alles stammt, kraft deren Allmacht und Allgüte wir im Lichte atmen, leben, wirken, unser vorgestecktes Ziel erstreben. Er ist der höchste Repräsentant

des Volkes, die Majestät, die unverletzliche, vor der man Achtung hegt, die man verehrt, die aber an sich nicht das Gefühl der Zuneigung, der Liebe auslöst.

Und doch umschlang, wie uns die Geschichte lehrt, sehr oft ein Band der Liebe Volk und König. Nur muß der König, der Liebe ernten will, Liebe säen. Von den jüdischen Königen fällt aus Feindesmund, also von unbestochenen Zeugen, die Äußerung, sie wären liebevolle Könige gewesen (I. Kön. 20,31). Wenn sie, wie dort geschildert wird, Liebe und Erbarmen dem überwundenen Feinde gegenüber bewiesen, wie werden sie dem eigenen Volke erst Liebe entgegengebracht haben. Und darum begegnen uns auch in der Bibel Beweise hingebungsvoller Treue an den König, einer innigen tief im Herzen wurzelnden Liebe zu der angestammten Dynastie.

Die Liebe des Preußen zu seinem Königshause ist durch Jahrhunderte gewachsen. Sie sog ihre Nahrung aus der Dankbarkeit zu jenen großen Trägern der Königswürde, die durch eigene Kraft, durch zähen Fleiß und seltene Charakterstärke, durch ihr Genie und ihr unerreichbares Pflichtgefühl aus kleinen Anfängen die Großmacht schufen, die gleichberechtigt an die Seite Jahrhunderte alter großer Staaten trat. Das deutsche Reich und sein Kaisertum ist jung. Seine Herrscher müssen noch, ein jeder selbst, die Liebe, die sie ererbt, erwerben, wollen sie eines unangefochtenen Besitzes sich erfreuen. Und diese Liebe hat unser Kaiser — sehen wir von denen, die prinzipielle Gegner der Monarchie sind, ab — überall in seinem Volke sich errungen. Das ist ein Verdienst, das um so höher eingeschätzt sein will, als unserem Kaiser nicht beschieden war, als ehrwürdiger Greis die Herzenssehnsucht eines ganzen Volkes zu erfüllen wie Kaiser Wilhelm dem Ersten, und als im Volksbewußtsein sein Vater in der Gestalt fortlebt, wie er als Kronprinz in sonniger Heiterkeit Herz und Gemüt der Menge bezauberte. Der Mann, der es an Schroffheit in seinen Meinungsäußerungen nicht fehlen ließ, der wahrlich nicht um Volksgunst buhlte, wenn er die Sätze niederschrieb: „Suprema lex regis voluntas“, „Sic volo sic jubeo“, der konnte nicht im

Sturme unser Herz erobern. Dafür ist ihm aber mehr geworden. Langsam aber sicher reifte in uns das Gefühl einer unerschütterlichen Liebe zu ihm, die aus der Erkenntnis seines ganzen Lebenswerkes geschöpft ist und darum unabhängig bleibt von dem Wechsel der Zeiten.

Diese Liebe hat der Krieg wohl zur höchsten Flamme angefacht. Das Haupt des Heeres, das unser Heim und unser Leben schützt, ist jetzt das teuerste Symbol unseres Volkes und alle Wärme, die aus unserem Inneren zu unseren Rettern strömt, sie sammelt sich wie in einem Brennpunkt um die Person des Kaisers. Aber diese Liebe hatte sich schon vorher offenbart. Es war beim fünfundzwanzigjährigen Regierungsjubiläum unseres Kaisers. Die offiziellen Reden, die Zurufe einer schaulustigen Menge haben für mich immer wenig besagt. Wer aber jene drei Festtage hier in Berlin miterlebt hat, dem kam es zum Bewußtsein, daß da ein seiner Würde bewußtes und auf seine Freiheit stolzes Volk einem Herrscher huldigte, dem es in herzlicher Neigung zugetan war, den es aufrichtig liebte, weil er ihm der Liebe viel gegeben hatte.

Der Kaiser hatte sein Volk lieb. Denn er hat ihm nicht nur seine Macht gestärkt, er hat ihm auch die Segnungen des Friedens geschenkt. Denn wir wußten schon damals, auf wie schwachem Fundament der Frieden Europas gegründet war und daß der Einzige, der mit eiserner Energie diesen Frieden schützte, der Einzige, der unter den Führern der Völker es mit der Erhaltung dieses höchsten Gutes der Menschheit ehrlich meinte, unser Kaiser war. Wir wußten, wie oft er in tiefer Erbitterung hatte an sich halten müssen, da fast alle Großmächte ihr Reich erweiterten und vor allem England und Frankreich einen schier unermeßlichen Zuwachs an Kolonialbesitz gewannen und für Deutschland nur Brosamen abfielen, wie für den Bettler von dem Tisch des Reichen. Wir empfanden mit ihm die Schmach der Demütigung, die in dem Unterfangen der Einkreisungspolitik uns seit Jahren angetan. Und dann gedachten wir des stolzen Sinnes dieses Königs, der an der

Spitze der größten Militärmacht stand, die je die Welt gesehen, der jede Demütigung doppelt und dreifach empfinden mußte; wir dachten, daß seine kühne Seele, die oft zu steilen Höhen sich emporschwang, im Stillen doch auch den Ruhm des sieggekrönten Feldherrn erträumen mochte. Aber nicht nur aus seinen Worten, aus seinen Taten ersahen wir, daß er um seines Volkes willen die schwerste aller Tugenden geübt, die der Selbstüberwindung. Er sah das Furchtbare, das aus den Strömen des vergossenen Bluts vor aller Augen jetzt emportaucht, des Krieges unsägliche Leiden, denen kein zukünftiger Gewinn Heilung bringen kann, und er wollte sein Volk vor dieses Elends Fülle, soweit an ihm es lag, bewahren. Die Liebe, die in diesem seinen Wirken sich vor allem kundgab, die spürten wir, und darum schlug schon damals unser Herz in Liebe ihm entgegen.

Er wollte der Friedenskaiser sein und wurde durch fremde Tücke in diesen größten aller Kriege verstrickt. Aber mögen unsere Feinde und die „Neutralen" noch so viel Schuld und Schmähung auf ihn häufen, es kommt der Tag, wo auch den jetzt Verblendeten die Wahrheit unverhüllt entgegentritt. Dann ‚strahlt sein Name", der des Friedenskaisers, „wieder heller als die Sonne, er wird zum Segen, und glücklich preisen ihn dann alle Völker." J. W.



Probleme der Pentateuchexegese.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

V.

Das Lemech-Lied (Gen. 4,23—24).

Nach Hamann (Werke 2,390) und Herder (Vom Geiste der Ebräischen Poesie T. 1 Gespr. X) haben sämtliche neuere christliche Ausleger angenommen, Lemech wolle die Erfindung Tubal-Kajins preisen und rühme sich, jetzt, da er Waffen habe,

könne er jede Unbill blutig rächen; für eine bloße Wunde würde er einen Mann töten und für eine Strieme ein Kind; er würde, nachdem die Waffen da sind, sieben und siebenzigfach gerächt werden. Die Ausleger haben nicht überlegt, welche Schwierigkeiten dieser Erklärung entgegenstehen. 1. erzählt die Schrift gar nicht mit besonderem Nachdrucke, daß Tubal Kajin Waffen erfunden hat. Die Schneidewerkzeuge können auch friedliche Werkzeuge gewesen sein. Wenn nun auch wahrscheinlich infolgedessen auch Mordwaffen verfertigt wurden, so kann doch unmöglich die Rede Lemechs sich auf etwas, das vorher gar nicht genannt wurde, beziehen. 2. Warum sagt dies Lemech zu seinen beiden Frauen und nicht vielmehr zu der ganzen Welt, auf daß alles sich vor ihm fürchten solle? 3. Wozu will Lemech das unschuldige Kind umbringen? Freilich haben die Ausleger mit größter Geschicklichkeit aus dem ילד einen Jüngling gemacht; doch kann es hier als Gegensatz zu איש nur ein junges Kind oder einen Knaben bezeichnen. 4. Da das שבעתים יקם קין von Gott gesprochen worden ist, daß er Kajin siebenfach rächen wird, so müßte ולמך שבעים ושבעה sich ebenfalls auf Gott beziehen. Nun kann doch aber der mordlustige Lemech nicht glauben, Gott würde seinen Tod noch mehr bestrafen als den Kajins, der sich wenigstens gebeugt und niedergeschlagen vor Gott gezeigt hatte. 5. Die Worte שמען קולי האזנה אמרתי — die um Gehör flehen, zeigen einen Abbitte leistenden oder besänftigenden, nicht einen stolz herausfordernden Mann. 6. Endlich ist הרגתי perfekt und darf nicht mit „ich würde töten" übersetzt werden. Wir glauben daher richtiger anzunehmen, daß Lemech in der Tat einen Mann und ein Kind erschlagen hatte. Natürlich läßt sich höchstens erraten, wer der Mann oder das Kind war. Der Umstand jedoch, daß er bei seinen Frauen sich entschuldigt, läßt schließen, daß beide Erschlagenen den Frauen nahe standen und deren Tod sie tief betrübte. Doch geschah der Todschlag nicht mit Vorsatz, wie das Lied zeigt, das wir nun übersetzen und nach unserer Auffassung erklären wollen.

V. V. 23—24. Und Lemech sprach zu seinen beiden Frauen:
Adah und Zillah, höret meinen Ruf,
Frauen Lemechs, vernehmet meinen Spruch;
Fürwahr einen Mann habe ich getötet mit meinem Hiebe
Und ein Kind mit meinem Streiche;
Wird Kajin siebenfach gerächt,
So Lemech sieben und siebzigfach.

שמַעַן poetische Redeweise für שמענה. — האזנה אמרתי bildet einen Parallelismus der Gedankengliederung, eine Grundeigenschaft der hebräischen Poesie. Zu diesem ersten Distichon vgl. Jes. 28,23; 32,9. כי dient im hebr. auch zur Einführung der direkten Rede, wie das griechische ὅτι vgl. 26,22. Es kann aber auch כי affirm. sein mit der Bedeutung „fürwahr, gewiß“ vgl. Exod. 4,25, Jes. 7,9. לפצעי das ל׳ bedeutet auch die wirkende Ursache, z. B. Ps. 12,5 ללשוננו נגביר „durch unsere Zunge siegen wir“. Hier war ein Streich die Ursache des Todes (פֶּצַע von פצע spalten, verwunden); er hatte also nicht beabsichtigt, den Mann zu töten, er wollte ihn nur verwunden. לחבורתי durch meine Strieme (von חבר gestreift sein), er hatte also bloß dem Kinde Striemen gemacht, ohne dessen Tod zu beabsichtigen. כי (v. 24) ebenso wie das vorhergehende כי. — שבעתים-ושבעה Wenn Kajin, der vorsätzlich gemordet, dennoch siebenfach gerächt wird, so muß der unvorsätzliche Mörder Lemech noch vielmehr gerächt werden; es wird 77 angenommen, als eine Zahl, wo die Siebenzahl als Zehner und Einer vertreten ist (vgl. Raschi). Lemech sucht seine Tat bei seinen Frauen zu entschuldigen und sagt zugleich, daß diese Tat nicht mit der Untat Kajins zu vergleichen sei. Wenn man will, kann man noch besser annehmen, Lemech habe nur ein Kind, und zwar wahrscheinlich sein eigenes, unvorsätzlich getötet und muß sich deshalb bei seinen Frauen entschuldigen; איש ist dann identisch mit ילד, wie ja auch Kajin gleich bei seiner Geburt איש genannt wird (4,1). Die Kainiten erscheinen hier noch nicht so verdorben wie in Kap. 6; doch zeigt sich ihre Entfernung von Gott immer mehr, denn selbst der unvorsätzliche Mord zeigt

den sündhaften Charakter, indem nach Exod. 21,13 Gott es so fügt, daß gerade von einem Bösen eine solche Tat vollbracht wird (vgl. das talmudische מגלגלין זכות ע"י זכאי וחוב ע"י חייב). Zu שבעים ושבעה ist מונים zu ergänzen.



Der Psalter Davids im Wechsel der Tage.

Von Oberlehrer Dr. Joseph Carlebach, Berlin.

„Es spricht David, Isais Sohn,
Es spricht der Mann, der hoch erhoben ward
Zum Gesalbten des Gottes Jakobs,
Zum Sänger wundersamer Lieder in Israel.
Der Geist Gottes hat durch mich gesprochen,
Sein Wort war auf meiner Zunge.
Es hat Israel Gott verheißen,
Der Hort Israels mir gekündet:
Einst herrscht unter Menschen der Gerechte,
Herrscht durch Gottesfurcht.
Dann geht wie Morgenlicht die Sonne auf,
Ein Morgen wolkenlos,
Wenn vom Sonnenstrahle nach Regen junges Grün der Erde entsprießt.
— — — — — — — — — — — — —
Die Nichtswürdigen aber,
Wie weggeworfene Dornen sind sie allesamt,
Die man nicht mit sanfter Hand anfaßt;
Wer auf sie trifft, wappnet mit Eisen sich und Lanzenschaft,
Und gänzlich werden sie in Feuer verbrannt" (II. Sam. 23,1 ff.).

„Dieses sind die letzten Worte König Davids", die Summe seines Sinnens und Sehnens, sein Vermächtnis an das Gottesvolk. Sie künden zukunftsfroh und voll köstlicher Zuversicht,

daß nur das Böse der Gewalt und Zerstörung anheim fallen, daß jedoch der Sieg der gerechten Sache durch das Walten der Vorsehung weltenbeglückend heraufziehen müsse. Diese Macht der göttlichen Gerechtigkeit, diese Hoheit der jüdischen Gedanken und Ideale hat David dem Volke der Leiden und Tränen ins Herz gesungen, diesen Triumph des Gotteswillens hat er, der erste, der in Zions Königspalast thronte, als Sehnsucht und Hoffnung, nein, als unbedingte Gewißheit ergreifend gekündet. Der Macht des Gesanges hat er anvertraut, was Eisen und Feuer nicht erzwingen können, und was demnach Heeresbann und Schwerterkraft überwinden soll.

Und wem sollte des Psalters Harfe klingen? Heil dem Manne — nicht Heil dem Israeliten — so tönt ihr erstes Wort jedem Menschenwesen entgegen, nun endlich, ihr Fürsten und Völker, habet Einsicht, ergeht ihr sanfter Mahnruf aus dem Munde des „barmherzigen Israelspropheten, der auch die Heiden ermahnt, von ihrem Wandel abzulassen, wie Gott selbst den Sündern die Hand zur Umkehr reicht.“ (Raschi z. St.).

Dem Ewigen gehört die Erde und was sie füllt, das Weltenall und wer darin wohnet; daher alles, was Odem hat, den Herrn lobpreisen soll. Das Gottesreich auf Erden, das durch Davids Salbung seine Grundsteinlegung erfuhr, wollte Davids Sang über alle nationalen Schranken hinweg, weiter und weiter ausbreiten helfen, bis die Völker allzumal jubelnd und frohlockend dem Rufe des Himmels sich erschlossen haben und dann ein neues Lied aus der erlösten Menschheit Mund dem Herrn der Heerscharen entgegentönt.

Daß aber Davids Lied ewig jung bleibt, bis messianische Friedensschalmeien jenes neue Loblied erwecken, daß die Gegenwart es mit Inbrunst ergreift, als sei es nur für sie gedichtet, das bekennt sie durch den Mund eines ihrer führenden Geister, der als eine der herrlichsten Wirkungen des Weltkrieges die Rückkehr des deutschen Volkes zur Bibel preist.

„Ich danke Gott, daß unser Volk in seiner Bibel jetzt auch das Alte Testament zu eigen hat, das harte Buch der Kriege Gottes, und im Alten Testament den Psalter, das schimmernde Arsenal hero-

ischer Religion, das allen Kämpfern immerdar die gute Wehr und Waffen und die festen Burgen darbietet"[1]).

Wie ist diese Rückkehr zu der Poesie Altisraels zu erklären?

Aus der Sorge und Not niederdrückender Zeitverhältnisse suchte die Menschheit Befreiung. Da entdeckte sie — den Psalter. Von dem rauhen Sturmwind der Ereignisse erwachte, wie einst nach des Talmudweisen Wort, die Leier Davids, um eine neue Morgenröte zu erwecken, um der zweifelnden Seele frischen Mut, der verzweifelten einen neuen Glauben an eine bessere Zukunft zu geben. Da der Ring der Feinde übermächtig sich um uns schloß, da die Lüge mit ihren geschärften Pfeilen und glühenden Kohlen uns verwundete und versengte, als man das Blut gleich Wasserströmen vergoß und keinen begrub, da ward in tausend kranken Herzen und schmerzwunden Seelen die jüdische Weisheitsstimme Heilung und der jüdische Sänger, nach Hirschs homiletischer Deutung, der Siegverleiher durch der Töne Macht.

Nicht ohne ein leises Lächeln sind wir Zeugen dieser Entdeckung. Und eine Frage drängt sich uns auf die Lippen. Ob wohl diese Trostbedürftigen, die an den Psalmen sich aufrichten, ob sie wohl auch der Meinung sind, welche die „Wissenschaft" mit Hartnäckigkeit immer von neuem verkündet und beweisen zu können vorgibt, daß diese Lieder die höchste Staffel ethischer Gesinnung, den letzten Gipfel frommer Tugend nicht erreicht hätten? Ob auch sie den Aufschrei der von Leid und Lüge Verfolgten, der von brutaler Gewalt Erdrückten:

Herr der Rache, Gott der Vergeltung, erscheine!
Erhebe Dich, Richter der Welt, zahle heim den Übermütigen!

ich frage, ob auch sie diesen flehentlichen Hilferuf nur als Ausfluß niedriger Rachsucht erfassen? Ob diejenigen, denen Englands Herrschsucht ihre Söhne und Brüder geraubt, denen verhetzte Freibeuter ihre Augen geblendet, unschuldige Kinder

[1]) Adolf Deißmann, „Die deutsche Erweckung". Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. Jahrgang IX, Sp. 115.

hingemordet, ob auch sie den gellenden Verzweiflungsruf der in Babylon zu Tode Gequälten:

Weh Dir, Tochter Babel, Du wirst einst zerstört daliegen,
Den Leidenskelch Du leeren, bis Du trunken wirst,
Heil dem, der Deine Kinder packet und am Fels zerschmettert!

Ob auch sie mit Cornill ihren rechten Arm sich abschneiden lassen würden, wenn dieser Vers nicht stehen würde? Ob sie nicht vielmehr darin den einzigen Trost erblicken, daß der übermäßig Gequälte das Recht hat, mit seinem Leide sich an seinen Vater im Himmel zu wenden und Ihm das Strafgericht anzuvertrauen, das blutrünstige Roheit und entmenschte Grausamkeit fordern? Ob sie nicht vielmehr, wie Königin Luise vor hundert Jahren in ihrer Tilsiter Verbannung, das Klagelied „an den Wasserflüssen Babels“ ein „Hallelujah in Tränen“ nennen werden?

Wir fragen sie nicht; und die Zünftler der „Gelehrsamkeit“ werden von den Männern und Frauen nicht befragt, die voll Beseelung und Andacht die תפלות דוד בן ישי lesen und durch sie aus den Tiefen des Unglückes den Weg zu ihrem Gotte und das Vertrauen an Seine nie endende Liebe und ewige Gerechtigkeit wiederfinden. Möchten sie nur getrost herumfragen, was für Gefühle und Gedanken diese den Psalmen entnommen haben, ob Rachsucht, Haß, Selbstgerechtigkeit und Engherzigkeit oder Frieden, Ergebung und kindliche Demut gegenüber den Plänen der Vorsehung!! Aber man wird die Frage nicht stellen, die Gefühle der von echter religiöser Stimmung getragenen Leser der Psalmen werden sich nicht selbsttätig aufzeichnen, um öffentlich Zeugnis abzulegen; und wenn die Stürme verrauscht und mit Gottes Hilfe Ruhe wieder bei uns eingekehrt ist, dann wird die gelehrte Theologie wieder die „Rückständigkeit jüdischer Gottesanschauung“ vom Katheder dozieren, die mit ihren Gebeten um Rache und Bestrafung der Bösen die lautere Erhabenheit anderer Auffassungen nicht erreicht habe.

Ja, wenn die gelehrten Herren selbst heute gefragt würden, wo für kurze Weile Burgfrieden herrscht und sie nicht von

Amts wegen gehalten sind, die Inferiorität von Israels Lehre zu beweisen, ihr Urteil lautete ganz anders wie sonst. In frischer Erinnerung sind uns die Tage des „Babel- und Bibel-Streites", wo fast die gesamte gebildete Welt mit innerer Genugtuung die Entweihung des jüdischen Heiligtums, das Autodafé der „Einzigartigkeit" der jüdisch-biblischen Literatur mit anschaute. Damals erklärte jener vielgenannte Assyriologe (Babel und Bibel III Vortr. 1904 S. 14) speziell betreffs des Psalters, daß die Babylonier von dem nämlichen tiefen Gefühl menschlicher Sündhaftigkeit durchdrungen waren wie Israel und in ihren auch äußerlich den hebräischen Psalmen vergleichbaren religiösen Dichtungen die nämlichen ergreifenden Töne menschlicher Ohnmacht, gänzlicher Abhängigkeit von Gott, tiefer Sehnsucht nach Erlösung und festen Vertrauens auf die göttliche Gnade anschlagen," ebenso „wie die sittlich religiösen Forderungen der edlen Geister Babyloniens sich vollkommen decken mit jenen der edlen Geister Israels"; und wenn im Gegensatze dazu ein Theologe der Poesie des Alten Testamentes den Ruhm zuerkennen will, „die herrlichste Poesie der Welt" zu sein, so meinte er, es sei leicht zu entscheiden, „ob dieses Urteil nicht auf Übertreibung beruht" (S. 26). Nein, im Gegenteil, vieles aus der Bibel, „was nicht religiös-sittlicher Erziehung zu dienen geeignet ist", müsse ausgemerzt werden (S. 36). „Auch für die prophetischen Schriften uud für die Psalmen scheue man sich nicht vor historisch-kritischer Lichtung" (S. 57). Heute klingt es etwas anders: am 15. Dezember 1914, da meinte derselbe Gelehrte: Es „konnte mir zwar nicht verborgen bleiben, daß so manche Gedanken der babylonischen Weisen über die Schöpfung der Welt und den Ursprung der Sünde, Erzählungen wie jene von der Sintflut u. a. m. die alttestamentlichen Schriftsteller tiefgehend beeinflußt haben, aber andererseits habe ich nie (?) aufgehört zu betonen, daß weder die indische, noch die babylonische, noch die semitische Poesie überhaupt eine Liedersammlung besitze, die an poetischer Schönheit vieler Einzeldichtungen, vor allem aber an ernstem Sich-

versenken in die Rätsel des Menschenlebens und an ergreifender Betätigung lauterster Religiosität auch nur annähernd einen Vergleich mit dem Psalmbuch zulasse, diesem vom stillsten Piano bis zu vollakkordigem Fortissimo anschwellenden Hohenliede des Gottvertrauens. Ja, in der ganzen Weltliteratur stehen diese Lieder, ... steht dieses Liederbuch einzigartig da .... Seine Worte haben in ihrer schlichten Einfachheit und Wahrheit durch die ganze Welt Widerhall gefunden .... Wo immer der Ernst dieses irdischen Lebens an uns herantritt, da richtet sich das religiöse Gefühl der Menschheit, Juden wie Christen, auf an den Sprüchen des Psalters." [1])

Während ferner sonst die tiefe Kluft zwischen dem Gottesglauben Israels und der Tochterreligion als fast unüberbrückbar geschildert wird: — Delitzsch macht sich z. B. im oben genannten Werke S. 71 Eduard Meyers Urteil zu eigen:

„Die gangbare Auffassung, daß der israelitische Monotheismus — dem man dann die christlich-theologischen, zum großen Teil auf griechischen Ideen (!) beruhenden Anschauungen unterschiebt — etwas Einzigartiges und religiös besonders Hochstehendes sei, ist irrig. Seine Bedeutung besteht darin, daß er Volksreligion werden konnte" (und das „beruht auf dem Prinzip der Exklusivität"), so heißt es heute:

„Die Psalmen sind jüdische Lieder, aber sie sind seit nun bald zwei Jahrtausenden auch für die christliche Kirche das geistliche Liederbuch in eminentem Sinne geworden. Mit Recht, insofern die Christenheit als das „geistliche Israel" sich auch ihrerseits zu dem Gotte bekennt, wie ihn die führenden Geister Israels in immer reinerer Weise geschaut, als den einigen Gott aller Völker des Erdkreises, den Schöpfer und Erhalter des Weltalls, den höchsten Gesetzgeber und gerechten Richter der Menschheit" (a. a. O. S. 5f.)

Die Sänger der Davidsharfe müssen sich also s. v. v. im Grabe umdrehen. Der Sohn Isais ist wieder emporgehoben zum

[1]) Deutsche Reden in schwerer Zeit: Psalmenworte für die Gegenwart. Rede .... von Friedrich Delitzsch S. 3.

נעים זמירות zum holden Liederdichter. Er braucht nicht mehr vor einer „historisch-kritischen Sichtung“ seiner Gesänge zu bangen, weil sie zur „sittlich-religiösen Erziehung“ ungeeignet sind. Aber der Haß gegen die Feinde, der Ruf nach dem „Gotte der Rache“, die in ihnen uns entgegentreten? Was gilt heute von ihnen? Was söhnt die Verfechter der höheren Ethik mit ihnen aus?

Delitzsch, derselbe, der sich in Bibel und Babel III S. 55 nicht genug gegen die ungerechten, „von leidenschaftlichem Hasse[1]) gegen alle Völker ringsum erfüllten Ergüsse der israelitischen Propheten“ ereifern konnte, schildert die Feinde Deutschlands, vor allem England, mit seiner scheinheiligen Maske, einen moralischen Krieg gegen uns zu führen: „das Volk der Bibelverbreitung“, „führt Krieg gegen das Volk Luthers“, „indem es eine Meute von Heiden, Götzendienern und Teufelsanbetern gegen uns losläßt.“

„Ist das, so fragt Delitzsch, nicht gottlos? Das Wort des Psalmisten: „Muß ich Deine Hasser, o Gott, nicht hassen und vor denen, die wider Dich aufstehen, mich grauen? Mit äußerstem Hasse hasse ich sie“ — sollte dieses Wort nicht Jesus selbst **in diesem Falle** zu dem seinen gemacht haben?“

Wenn ferner der 78. Psalm in die Worte ausbricht: „Da erwachte der Allherr aus seinem Schlafe wie ein Held, der übermannt war vom Weine, und schlug seine Feinde zurück, ewige Schmach ihnen bereitend“, so ruft Delitzsch aus: „Gerechter Gott, tue ein Gleiches unseren Feinden! — so zittert es aus unserem Herzen“. Und weiter heißt es: „Des Psalmisten Glaube sei auch der unsere! Der Herr prüft die Gerechten und Gottlosen, und den, der Gewalttat liebt, hasset Seine Seele. Er wird regnen lassen auf die Gottlosen Feuerkohlen und Schwefel.“

Heute, wo zum ersten Male nach der langen Periode des Glückes und des Friedens die Not wieder in frommer Andacht beten gelehrt, sind wirklich die Bitten um Vergeltung, um

[1]) Er dachte gewiß an Jesajah.

Katastrophen wie die Sodoms für unsere Feinde verträglich mit unserer erhabenen Ethik? Also wirklich, in diesem Falle traut man sogar dem Stifter der christlichen Religion das „haßerfüllte“ Psalmwort zu: „mit äußerstem Hasse hasse ich sie“? In diesem Falle hätte ... Es gibt also Fälle! Wer hätte das je geahnt? Früher erklärte man: das Judentum gebietet, liebet Eure Freunde und hasset Eure Feinde und ähnliches. Fälle! Wenn wir einen Satz der Bibel, einen Ausspruch der Rabbinen seit Anbeginn als nur für bestimmte Fälle gültig bezeichneten, wenn wir tausendmal erklärten, das gilt nur für diesen Fall — welches Achselzucken! Überall begegneten wir tauben Ohren! Nun, wir finden es unschwer begreiflich, daß wenn ein Volk je einmal auch nur ein Tausendstel der Not, des Elends, der ungerechten Befehdung, der grausamen Verleumdung ertragen muß, wie wir Juden in allen Zeiten und Zonen sie erduldet haben, daß es dann sehr schnell unsere Gebete verstanden haben wird, daß ihm das „harte Buch des Alten Testaments“ ein einziges „Hallelujah in Tränen“, ein erschütterndes Hosiannah-Gebet in schwerster Prüfung des Lebens, ein Hallel hagodaul für jeden Sonnenstrahl des Glückes wird.

Aber eine Frage wird berechtigt sein: wessen Urteil erscheint sachlicher und zuverlässiger, das stets sich gleich bleibende, von äußeren Umständen unabhängige des historischen Judentums oder das unstäte, wechselnde der „Wissenschaft“? In der Tat: Wir als Juden können solchen Wechsel des Urteils nur belächeln. Da wir die Psalmen selbst kennen, sie lesen und wieder lesen, uns täglich daran erheben für alle großen Momente unseres Lebens, für Leid und Freud, in ihnen Reinigung und Weihe der Seele finden, uns kann es unmöglich in unserer Meinung erschüttern, wenn Männer, die uns vielleicht in grammatischen und archäologischen Details überlegen sind, ein Geschmacksurteil abgeben, das wir nur für richtig und objektiv halten können, wenn wir an unserem gesunden Menschenverstand und normalen Erkenntnisvermögen zweifeln wollten. Aber es wäre für die Wissenschaft doch ein interessantes Experiment zu machen, um die Frage der

Vergleichbarkeit jüdischer und fremder Poesie zu prüfen; man versuche es einmal mit babylonischen oder assyrischen Gesängen, reiche sie der nach religiöser Verinnerlichung und Vertiefung lechzenden Menschheit dar, ändere vielleicht nur die Götzennamen in ein schlichtes: „der Herr“ oder „Gott“ — ist doch der charakteristische jüdische Gottesname angeblich nur aus dem Zweistromland entlehnt — ob man wohl allgemein den Keilschriftforschern für diese Geistesgabe Dank zollen wird??

Aber auch dieser Versuch wird schwerlich gemacht werden, und wenn wieder einige Jahre ins Land gezogen sind, dann wird ein neuer Assyriologe erstehen, wird einen oder zwei Verse der Psalmen aus ihrem Zusammenhang nehmen, wird ihnen Strophen anderer orientalischer Poesien gegenüberstellen und an einigen Zügen äußerer, formaler Gleichheit oder Ähnlichkeit der aufhorchenden Welt ganz unwiderleglich demonstrieren, daß beides eben nur „orientalische Gesänge“ sind, bald mehr, bald weniger schön und vollendet, aber der Nimbus, den die Bibel für sich in Anspruch nimmt, wenn sie David sprechen ließ: durch mich hat Gottes Mund geredet, solche überhebliche Naivität wird innigstes Mitleid der Denkenden erwecken. Heute also, wo die Psalmen so gelesen werden wie sie gelesen sein wollen, in religiöser Ergriffenheit, damit ויהו כמנגן המנגן ותהי עליו רוח אלוקים wenn diese Gesänge ertönen, der Geist Gottes den Menschen umschwebt, heute sind die Psalmen ein einzigartiges Produkt der religiösen Literatur, als was sie gestern noch nicht galten und morgen nicht mehr anerkannt werden.

Es ist gut, sich solches vor Augen zu halten und den Rat des jüdischen Spruchdichters ben Sirach sich zu eigen zu machen:

Worfle nicht bei jeglichem Wind
Und gehe nicht auf jeglichem Pfad,
Sei fest in Deiner Gesinnung
Und bleibe bei einerlei Rede.

(Ein zweiter Artikel folgt.)



Die halachische Deutung von Lev. XXII, 23.

Von Rabb. Dr. S. Kaatz, Zabrcze.

1. Unter den Thora-Bestimmungen über die Beschaffenheit der Opfertiere befindet sich ein Satz, der von der Tradition in einer Weise gedeutet wird, die scheinbar an Willkür nicht überboten werden kann. Der Satz lautet (3. B. M. 22,23): ושור ושה שרוע וקלוט נדבה תעשה אותו ולנדר לא ירצה.

Was die Ausdrücke שרוע וקלוט bedeuten, ist nicht ganz sicher. Der Sifra z. St. und zu 3. B. M. 21,18, sowie Bechoroth 40a verstehen darunter einen anormalen Bau der Füße bzw. der Hüften. Onkelos übersetzt im Einklang damit יתיר וחסיר also entweder zu lange und zu kurze oder überzählige und fehlende Gliedmaßen. In eine Untersuchung, welche Gebrechen wohl darunter zusammengefaßt werden, braucht hier nicht eingegangen zu werden, da unser Thema davon nicht berührt wird. Man vergleiche darüber Hoffmann, Leviticus z. St., wo die Ausdrücke übersetzt werden mit „gestreckt oder zusammengezogen“, eine Übersetzung, die für unsere Zwecke ausreicht.

Welche Wortbedeutung aber auch die Ausdrücke שרוע וקלוט haben, der Sinn des Satzes selbst kann, wie es scheint, nicht zweifelhaft sein: „Ein Rind oder Lamm, das gestreckt oder zusammengezogen ist, kannst du wohl zu einer freiwilligen Spende machen, aber als Gelübde wird es nicht wohlgefällig aufgenommen werden.“ Während nämlich bei den andern vorher aufgezählten Gebrechen die mit ihnen behafteten Tiere, sei es für ein Brandopfer „hinsichtlich aller ihrer Gelübde und aller ihrer freiwilligen Spenden“ (V. 18), sei es für ein Friedensopfer „zur Erfüllung eines Gelübdes oder als freiwillige Spende“ (V 21) verboten werden, unterscheidet die Schrift anscheinend bei dem Gebrechen שרוע וקלוט zwischen freiwilligen Spenden und Gelübden. Als freiwillige Spenden dürften sie danach dargebracht werden, als Abtragung eines Gelübdes aber nicht. Man müßte demzufolge annehmen, שרוע וקלוט seien untergeordnete, unwichtige Gebrechen, so daß die mit ihnen behafteten Tiere nur

als freiwillige Spenden von der Schrift zugelassen werden, während dort, wo eine durch ein voraufgegangenes Gelübde erfolgte Verpflichtung besteht, die Wahl gerade solcher Tiere, die einen, sei es auch kleinen Fehler haben, eine Geringschätzung des Heiligen bedeute und daher nicht wohlgefällig sei. Man könnte zur Unterstützung dieser, wie es scheint, sinngemäßen Auffassung, daß שרוע וקלוט ein untergeordnetes Gebrechen des Tieres sei, noch das Argument beibringen, daß an den Anfang des Satzes die Worte gesetzt sind „ein Rind oder Lamm", die ja überflüssig scheinen, da doch auch der vorhergehende Satz von diesen Tieren redet. Die Bemerkung „ein Ochs oder ein Lamm" könnte eine Hervorhebung bedeuten, einen Gegensatz zum Priester, den nach den voraufgehenden Bestimmungen der Schrift (3. B. M. 21,18) שרוע zum Dienste untauglich macht, so daß an unserer Stelle deswegen hervorgehoben wird „ein Ochs oder Lamm", weil שרוע bei Tieren als untergeordnetes und darum nur teilweise ausschließendes Gebrechen gilt, während es den opfernden Priester absolut unfähig macht. Aber gleichviel, ob man dieses Argument beibringt oder nicht, der Sinn des Satzes kann doch, wie man annehmen sollte, nur der sein, daß die Darbringung von Tieren, die gestreckt oder zusammengezogen sind, als freiwillige Spende erlaubt, dagegen als Gelübde verboten ist.

Und nun zur Tradition: Die Tradition verkehrt diesen Sinn des Satzes in sein Gegenteil. Nach ihrer Deutung gibt es weder einen Unterschied zwischen שרוע וקלוט und den anderen Fehlern, noch zwischen freiwilligen Spenden und Gelübden. Sie deutet den Satz dahin, daß שרוע וקלוט für alle Opfer, einschließlich der freiwilligen, verboten, dagegen für Zwecke vom בדק הבית d. h. für Zwecke der sonstigen Unterhaltung des Heiligtums, einschließlich der aus einer Gelübdeverpflichtung zu entrichtenden Weihungen, erlaubt seien. Noch befremdlicher wirkt diese Deutung, wenn man ihre Begründung liest: „Zu einer freiwilligen Spende kannst du es machen" d. h. für die Unterhaltung des Heiligtums. Woher weiß ich aber auch als Gelübde? Weil es heißt „als Gelübde". Man könnte

aber meinen auch für den Altar. Darum heißt es „es wird nicht wohlgefällig aufgenommen werden“. Das könnte sich aber auf das Gelübde allein beziehen; woher weiß ich, daß es sich auch auf eine freiwillige Spende bezieht? Weil es heißt „als Gelübde und als freiwillige Spende wird es wohlgefällig aufgenommen werden“ (Sifra z. St. Temura 7b). Hier scheint also, um das gewünschte Resultat zu erzielen, die Wahrheit offensichtlich auf den Kopf gestellt zu sein, indem man skrupellos eine negative Bestimmung durch Weglassen der Negation in eine positive und eine positive Bestimmung durch Einschieben einer Negation in eine negative umwandelte!!

Es sind verschiedene Versuche gemacht worden, um die halachische Deutung zu rechtfertigen. Eine Darlegung und Prüfung dieser Erklärungen würde uns zu weit führen. Man vergleiche den Ramban z. St., dessen Widerlegung durch den Biur, ferner die ausführlichen Erörterungen in Hirschs Pentateuch und in Hoffmanns Leviticus.

2. Auf welcher Exegese beruht nun die Deutung der Halacha? Meines Erachtens gibt es darauf nur eine einzige Antwort: Diese Deutung beruht darauf, daß die Überlieferung die Satzkonstruktion anders aufgefaßt hat, als man sie gemeinhin aufzufassen pflegt. Sie hat den ersten Satzteil als Bedingungssatz aufgefaßt und hat infolgedessen die Kopula in ולנדר mit „oder“ übersetzt wie bei ושה und וקלוט, so daß nun der Satz etwa folgendermaßen zu übertragen ist: „Ein Rind oder Lamm, gestreckt oder zusammengezogen, du magst es als freiwillige Spende herrichten oder als Gelübde, wird nicht wohlgefällig aufgenommen werden.“ Daß eine solche Interpretation des Satzes eine zulässige ist, kann nicht bezweifelt werden. Bei Bedingungssätzen fehlt oft die Partikel. „Wie im Deutschen kann das Verhältnis von Bedingung und Folge durch die einfache Nebeneinanderstellung zweier Sätze ausgedrückt werden.“ (Gesenius Grammatik § 159). In poetischer getragener Rede ist die Weglassung der Bedingungspartikel sehr häufig, ebenso die Umstellung von Worten, wie in diesem Falle die eigentümliche Stellung des Wortes ולנדר, das eigentlich unmittelbar auf

נדבה folgen müßte. Nun handelt es sich hier ja um eine Prosastelle. Aber der Stil der Bibel ist immer ein poetischer, rhythmischer, auch in ihren gesetzlichen Teilen. Man wird, wenn man die gesetzlichen Partien der Thora auf ihren Rhythmus untersucht und auf den Klang der Sätze, auf den Parallelismus der Satzglieder achtet, überrascht sein durch die Wahrnehmung, daß auch die rein gesetzlichen Teile sich in Gedichtform ordnen lassen[1]). Man mache z. B. gerade mit dem vorliegenden Kapitel einen Versuch, und man wird das bestätigt finden.

Daß die Halacha den Satz in dem angegebenen Sinne aufgefaßt hat, das unterliegt für mich keinem Zweifel. Nur so wird uns die zitierte Begründung verständlich, die nun jedes Auffallende und Willkürliche verliert, da sie eine sinngemäße Interpretation ist. (Ähnlich der Sifra und Baba Mezia 60b zu dem Satze: „Dein Geld sollst du ihm nicht um Zins und um Wucher nicht deine Speise geben" (3. B. M. 25,37) — Nach dieser Auffassung verbietet der Satz שרוע וקלוט sowohl für freiwillige Spenden als auch für Gelübde. Er setzt diese Gebrechen den andern gleich und bringt durch das vorangesetzte ושור ושה zum Ausdruck, daß es sich um eine zusammenfassende, auch das andere einschließende Bestimmung handelt. Der Satz, wie überhaupt der ganze Abschnitt, spricht nur von Altargaben. Daraus folgert die Überlieferung mit Recht, daß für Zwecke von בדק הבית eine solche Beschränkung nicht besteht.

Die Deutung der Halacha ist aber nicht nur eine grammatisch und stilistisch zulässige, sie ist sogar, wenn wir es recht überlegen, die einzig mögliche und richtige. Die Schrift bestimmt einige Sätze vorher (V. 21 und 22), daß die Opfertiere „gar keinen Makel" haben dürfen. Und nun sollte sie hier etwas anderes sagen? Aus welchem Grunde? Weil שרוע וקלוט minder wichtige, untergeordnete Gebrechen sind? Selbst wenn dem so wäre, so widerspräche es doch der Bestimmung

---

[1]) Eine Übersetzung, die dem gerecht wird, fehlt meines Wissens noch.

כל מום לא יהיה בו, was doch offenbar auch geringe Makel ausschließen will. Übrigens ist nun aber שרוע וקלוט kein untergeordneter Makel, sondern seinem Wortsinn nach ein zusammenfassender, für mehrere Gebrechen geltender Ausdruck, der vermutlich auf eine angeborene Lahmheit des Tieres hinweist. (Im vorhergehenden Vers fehlt die Bestimmung über angeborene Lahmheit.)

Und dann, aus welchem Motiv sollte zwischen Gelübden und freiwilligen Spenden unterschieden werden? Weil die Wahl eines minderwertigen Tieres eine Geringschätzung des Heiligen im Sinne von Maleachi 1,8 bedeutet? Aber bedeutet denn die Wahl eines minderwertigen Tieres bei freiwilligen Opferspenden nicht die gleiche Geringschätzung? Wollte man aber antworten, es könne vorkommen, daß der freiwillige Spender nur das eine minderwertige Tier besitze, und dann sei es keine Geringschätzung, so wäre darauf zu erwidern, daß das gleiche ja bei der Einlösung eines Gelübdes der Fall sein könne.

Und schließlich, wie verhält es sich mit den Opfern, die weder freiwillige Spenden noch Gelübde sind, z. B. mit בכור? Nach 5. B. M. 15,21 durfte und brauchte ein fehlerhaftes erstgeborenes Tier nicht geopfert zu werden, sondern man konnte es nach Belieben verwenden. Es wäre die reinste Willkür, zu behaupten, daß ein בכור שרוע וקלוט geopfert werden mußte und durfte, weil in diesem Falle von einer Geringschätzung des Heiligen nicht die Rede sein kann.

Ich ziehe das Fazit: Nach der Halacha steht in unserem Satze נדבה תעשה im Sinne von נדבה אם תעשה. Die halachische Deutung ist grammatisch und stilistisch zulässig und aus sachlichen Gründen die allein mögliche und zutreffende. Die Übersetzungen wären nach ihr zu korrigieren.



Über Namengebung bei den Juden.

Von Prof. Dr. A. Sulzbach, Frankfurt a. M.

Wie alt die Sitte unter den Juden ist, den Kindern die Namen von Vorfahren[1]) zu geben, wird sich wohl nicht feststellen lassen. In der Familie der Hasmonäer scheint dies schon üblich gewesen zu sein, wenn auch im beschränkten Maße. In der Zeit der Tanaim kommt es schon häufiger vor, von dem Sohne Hillels, Simeon an, läßt es sich bis zu sechs Geschlechtern verfolgen. Später wurde dieses Verfahren zur Regel, ein Beweis pietätvoller Gesinnung und ausgeprägten Familiensinnes. Doch wenn jetzt die Namen für uns etwas Gegebenes sind, wir brauchen nur zu wählen; so gab es auch einmal eine Zeit, in welcher man Namen erfinden mußte, und da legte man nicht nur bei den Juden, sondern überall, den Kindern einen Namen bei, in dem sich Hoffnung, Wunsch, Erwartung ausdrückte, oder einen solchen, der dem Kinde für sein ganzes Leben eine Erinnerung an ein eindrucksvolles Ereignis aus der Zeit seiner Kindheit bewahren sollte. Für viele Namen, jüdische und nichtjüdische, haben wir eine Erklärung, für viele nicht; aber daß diese nicht bedeutungslos sind, ist sicher. Für einen Teil der biblischen Namen gibt uns die Bibel selbst die Erklärung, wie ja allgemein bekannt ist. Diese Art der Namengebung hörte, wie gesagt, mit der

[1]) Nicht nur die Namen verstorbener Vorfahren, sondern auch sogar noch lebender Großeltern, wie es noch heute bei den Sefardim Sitte ist. In einem seiner Seegedichte spricht R. Jehuda Halevi von seinem Enkel Juda. Vgl. Sulzbach, Dichterklänge Note S. 131. Dies aber scheint im Widerspruch mit dem Bericht zu stehen, daß Abba den Namen seines Adoptivneffen Nachmani in Abaji umgewandelt habe, weil sein eigener Vater diesen Namen gehabt, den er aus Ehrfurcht nicht aussprechen wollte (Resp. des R. Scherira Gaon in Aruch s. v. אביי, dazu Raschi Gittin 34[b] s. v. ורחמני), doch RMBM. Mamrim 6,2 bemerkt schon, daß nur bei ungewöhnlichen Namen, nicht aber bei den gebräuchlichen, wie Abraham usw. diese Zurückhaltung zu üben sei. Diese Regel ist auch in den ש"ע יו"ד 240,2 übergegangen, wozu aber רע"ק in seinen Notizen auf zwei Talmudstellen hinweist, daß man den Namen des Vaters wohl bei halachischen Berichten genannt hat.

Zeit auf, es standen genug Namen zur Wahl, und man kam auf den für den Familiensinn der Juden natürlichsten Ausweg, aus dem Familienregister die Namen für die Kinder zu wählen. Viele werden gewiß bei der Namenwahl den Gedanken gehabt haben, das Kind möge einst werden, wie der frühere Träger dieses Namens gewesen ist, es möge dem Vorfahren, nach dem es genannt, Ehre machen: manche mögen den Namen ganz gedankenlos bestimmt haben, er war ja an der Reihe, niemals aber hätte ein jüdischer Vater sein Kind mit einem häßlichen Namen behaftet oder ihm gar den eines notorisch schlechten Menschen gegeben, was ja auch der Talmud verhüten will, indem er die Warnung ausspricht דלא מסקינן בשמייהו, Joma 38b. Daß der übelklingende Name auf die Erziehung eine Wirkung ausüben könnte, das ist psychologisch wohl zu begreifen; der Vater, der seinem Kinde den Namen eines übel berüchtigten Menschen beilegt oder einen solchen, der eine schlechte Eigenschaft ausdrückt, versündigt sich an seinem Kinde und zeigt, daß er selbst roh und gemein empfindet. Das Gemüt des Kindes wird durch die Angewöhnung an das Häßliche eines schlimmen Namens an das Gemeine gewöhnt und verroht. כי כשמו כן הוא נבל שמו ונבלה עמו. „Denn wie sein Name, so ist er, Nabal ist sein Name, und Niedertracht wohnt ihm inne“, sagt Abigajil zu David (Sam. I 25,25.). Nicht sein Name ist wie er, sondern: er ist wie sein Name. Von diesem Gesichtspunkte aus verstehen wir eine anscheinend sehr auffallende Stelle in Joma 83b, nach welcher R. Mëir, der, mit Genossen auf einer Reise begriffen, in einem Gasthaus eingekehrt, dem Wirte wegen seines Namens כידור mißtraute und ihm sein Geld nicht in Aufbewahrung gab. Denn, so meinte er, der דייק בשמא war, der den Namen untersuschte und in dem Namen den Charakter seines Trägers zu erkennen vermeinte, einem Manne mit dem Namen כידור sei nicht zu trauen, denn mahne ja dieser Name an den Vorwurf, der dem verderbten Volke Israel gemacht wird, der lautet כי דור תהפוכות המה „ein Geschlecht trügerischen Sinnes sind sie“ (Deuter. 32,20). In der Tat nützte ihm seine Vorsicht: er kam nicht um sein Geld, während die Kollegen

die ihr Geld dem Wirte anvertraut hatten, um dieses von ihm betrogen wurden. Freilich wollte R. Mëir, wir er nachträglich sagte, nicht mit Gewißheit den Kidor als Spitzbuben erklären, nur einen Verdacht hatte er gegen ihn, und zwar nur wegen dessen Namen. Wie soll man es aber verstehen, daß R. Mëir jemanden wegen seines Namens, den er sich doch nicht selbst gegeben hat, unlauterer Handlungen sollte fähig gehalten haben? Und was soll der Anklang des Namens Kidor an das כי דור תהפוכות bedeuten? Der Vater dieses Kidor hat, was wohl als sicher anzunehmen ist, von dem von R. Mëir angezogenen Verse im Deuter. 32,20 keine Ahnung gehabt. Nein, sicher hat R. Mëir etwas anderes im Auge gehabt. Die Anlehnung des Namens Kidaur an den erwähnten Vers soll mehr witzig der Lehre, die er hier geben will, eine Dauer für spätere Zeiten verleihen. Daß dieser Name mit dem obigen Verse nichts gemein hat, daß das Wort Kidaur vielmehr „unrein, schmutzig" bedeutet (Aruch. s. v. כידור), wußte R. Mëir wohl; er sagte sich aber, in welchem Milieu muß dieser Mensch herangewachsen sein, welche Erziehung muß dieser genossen haben, wenn sein Vater ihn mit einem solchen Namen belegen konnte, der den Träger durch die Gewohnheit an diesen Namen stumpf machen mußte gegen alles Schmutzige und Unreine, daß es dann kein Wunder nehmen kann, wenn er selbst in Gesinnung und Handlung unrein sollte geworden sein. Vorsicht ist vor so erzogenen Menschen, die ohne Beschämung zu empfinden, gleichgültig von sich sagen, daß sie Kidaur heißen, wohl am Platze.

Die Namengebung gestaltete sich also in der späteren Zeit sozusagen, von selbst, daß aber auch geschichtliche Vorgänge Veranlassung geben konnten, um sie, sei es aus Dankbarkeit, sei es als Mahnung für die kommenden Geschlechter durch Namengebung in Erinnerung zu behalten, dafür liegen Beweise vor.

Als Alexander d. Gr. auf seinem Siegeszuge gegen die Perser in die Nähe von Jerusalem kam und man befürchten mußte, daß auch diese Stadt sein Zorn treffen werde, zumal er durch verleumderische Anklagen der Samaritaner besonders

gegen die Juden gereizt war, da geschah das Merkwürdige, daß der jugendliche Welteroberer, wie gebannt von der ehrfurchterweckenden hehren Gestalt des greisen Hohenpriesters, der an der Spitze einer aus der Stadt zur Huldigung ihm entgegengesandten Deputation stand, sich vor diesem verneigte und der Stadt Schutz und Privilegien gewährte. Da wurde nun bestimmt, daß zur dankbaren Erinnerung an diesen Vorgang alle in diesem Jahre geborenen jüdischen Knaben den Namen Alexander erhalten sollten (Fastenrolle, Abschn. IX).

In seinen Responsen merkt R. Simon Zemach Duran III 8 an, daß ein Knabe, dessen Beschneidung am 9. Ab vollzogen wird, Menachem und der dessen Beschneidung am Purim stattfindet, Mordechai zu nennen sei[1]).

Naturgemäß waren es die biblischen Namen, welche bei der Namengebung Berücksichtigung fanden. Es ist ja merkwürdig, daß man aus der großen Auswahl, die zur Verfügung steht, nur relativ wenige herausgriff, aber auch diese wollte man einer Ansicht nach noch einschränken. Es wird die Meinung ausgesprochen, daß man von den vor Abraham vorkommenden Namen keinen für die Namengebung seiner Kinder verwenden solle. Dies wird aber von R. Eleasar Fleckeles mit Hinweis auf die Namen Benjamin ben Jephet und Akabia ben Mehallalel widerlegt (vgl. פתחי תשובה, Jore Deah 265,6).

Wie man es aber vermied, seinen Kindern einen übel beleumundeten Namen zu geben, so unterließen es auch Männer von hervorragendem jüdischen Wissen aus Verehrung vor den Größen der Vergangenheit, ihren Kindern deren Namen beizulegen. So bemerkt Rappoport in einem Briefe an S. D. Luzzato (אגרות שיר I. S. 4, herausgegeben von Gräber), daß in beiden Talmuden, im Josephus und vielen Midraschim die Namen Abraham, Moscheh, David, Salomo, Aharon (ausgenommen an zwei Stellen) nicht vorkommen. Einmal treffen wir auf den

[1]) Es sei hier noch bemerkt, daß ich von meinem Lehrer R. Bär Seligmann Bamberger זצ״ל gelegentlich der Erwähnung des TSBZ gehört, daß man die am 9. Ab geborenen Töchter Bath Zion und die an Purim geborenen Esther nennen sollte.

Namen Moscheh ben Azri (B. b. 174b), dieser aber gehörte dem gewöhnlichen Volke an. Dem Kreis, aus dem er stammte, ging wohl diese Ehrfurcht vor einem bedeutenden Namen ab. Daß dieser Moscheh ben Azri, der zur Zeit Abajis und Rabas lebte, von ganz gewöhnlichem Menschenschlage war, geht schon daraus hervor, daß sein Schwiegersohn R. Huna (nicht der im Talmud oft erwähnte berühmte Namensvetter, der viel früher lebte) ihm als צורבא מרבנן gegenüber gestellt wird. Wenn R. Safra an einer Stelle seinem Gegenüber mit „Moscheh" anredet, so ist dies ein Ausdruck der Ehrerbietung oder eine Schwurformel: „Bei Moscheh!"

An vier Stellen finden wir diesen Ausruf als Ausdruck des Erstaunens R. Safras über die Meinung eines Gegners und merkwürdigerweise bleibt Raschi sich nicht gleich in der Erklärung desselben. Sabbath 101b, Succah 39a, Chulin 93a gebraucht R. Safra diesen Ausruf Raba gegenüber, an letzterer Stelle beide gegenseitig. Beza 38b wendet er ihn R. Oschia gegenüber an. An den drei hier zuerst genannten Stellen finden wir als Raschis Erklärung. 1. כלו' רבינו בדורו כמשה רבינו 2. גדול הדור. 3. תלמיד חכם. An der vierten Stelle (Beza) erklärt aber Raschi: ביקרא דמשה קא משתבע. Was Raschi wollte, ist ganz klar. Die ersten drei Stellen, die von einer Kontroverse zwischen R. Safra und Raba berichten, da konnte die Zurückweisung der Ansicht Rabas, der die hervorragende Autorität seinerzeit war, nicht ohne Ausdruck der gebührenden Hochachtung ausgesprochen werden, und so bedeutet das Wort Moscheh nichts anders als die Anerkennung der Bedeutung des Gegners, eine Ehrung, die im Punkt Nr. 3 Raba erwidert. Diese Rücksicht war dem Kollegen R. Oschia gegenüber bei der Zurückweisung des Irrtums nicht geboten.

Wenn nun, namentlich bei den Großen in Israel, die Namengebung nicht etwas Gleichgültiges oder rein Zufälliges war und es sich wohl denken läßt, daß die Väter mit dem Namen, den sie den Kindern gaben, den Gedanken verbanden, daß sie würdige Träger dieses Namens seien mögen, oder daß dieser Name, wenn er an eine vergangene Wohltat, an Gutes,

das man erfahren, erinnern sollte, das Gefühl der Dankbarkeit im Kinde wach erhalte, oder als Ausdruck der Hoffnung auf göttliche Hilfe für die Zukunft, in dem Kinde das Gottvertrauen befestige: so dürfte es vielleicht nicht abzuweisen sein, daß bei der Achtung vor dem Namen, den der Vater gegeben, es nicht Zufall sei, wenn wir in manchen Deutungen und Erklärungen im Talmud und Midrasch Gleichheit des Namens des Erklärers mit dem in der zur erklärenden Stelle vorkommenden antreffen. So z. B. (א"ר בנימין רמז רמז לו (יוסף לבנימין (Meg. 16b) ודלא מוסיף יאסף א"ר יוסף וכו' (Taanith 31a); ר"י אמר ביצהק לא שמענו שגייר גיורים אמר יהודה קפץ תחלה בים (Sota 37a); ר' יצחק אף יצחק גייר גיורים (Ber. r. 84,4.) Es kann Absicht sein, aber auch vielleicht Zufall; kein Zufall ist es aber sicherlich, wenn Rabbi Abba bar Mamel das Wort ממל in Baba bathra 67b erklärt, aber hier ist es nicht der Eigenname, sondern der Heimatname des Erklärers, Er war aus Mamel, einem Orte der Oliven-Mahlsteine. (vgl. Rappoport a. a. O S. 30f.)

Anders aber ist es an der Stelle Berachoth 7b: בברחו מפני אבשלום. אמר ר' שמעון בן אבישלום וכו. Daß R. Simeon sich mit einer Erklärung der Überschrift des angeführten Psalms befaßt, hat eine bestimmte Tendenz. Das wird uns klar aus der Frage, die Tosaphoth (Joma 38b) aufwerfen, wieso der Vater des Richters Chanan (Kethuboth 104b) sich den Namen des treulosen Sohnes Davids beilegen konnte, der doch nach einem Ausspruch im Tract. Sanhedrin (103b) wegen seiner Empörung gegen den Vater den Anteil am Jenseits verwirkt habe, und man sich doch nach Frevlern nicht nennen dürfe. R. Tam meint, man müsse dort Abischalom lesen, entsprechend dem Namen des Großvaters des Abijam mütterlicherseits (I. Könige 15,2). Doch damit scheint es nicht getan zu sein, denn auch dieser wird (II. Chron 11,21) אבשלום genannt; man sieht, das eingeschobene י verschlägt wenig. Wir glauben, daß R. Simeon ben Abischalom durch seine Erklärung, David habe trotz der Leiden, die ihm sein Sohn Abschalom bereitet, eine gewisse Freude empfunden, daß dieser Schmerz nicht durch die unwürdige Hand eines Sklaven oder Bastard, sondern durch seinen Sohn ihm zugefügt worden

sei, und darum der Psalm, der von der Flucht des Vaters vor dem Sohne spricht, nicht קינה, sondern מזמור, seinen Vater resp. seinen Großvater wegen der Namengebung Abischalom entschuldigen wollte; wenn es David zum Trost diente, daß das Leid ihm durch seinen Sohn gekommen sei, so sei es nicht so schlimm, den Kindern dessen Namen zu geben.

Hochinteressant und bezeichnend für das Verhältnis zwischen Schülern und Lehrern ist es, wenn jene die Namen dieser zu einer Ehrung für sie anwenden.

Sanhedrin 98b führt folgende seltsame Aussprüche an: מה שמו (של משיח) דבי ר׳ שילא אמרי שילה שמו שנ׳ עד כי יבא שילה, דבי ר׳ ינאי אמרי ינון שמו שנ׳ יהי שמו לעולם ולפני השמש ינון שמו, דבי ר׳ חנינא אמרי חנינא שמו שנ׳ אשר לא אתן לכם חנינה.

„Welchen Namen hat Moschiach? Die Schüler des R. Schilo sagten: Schilo ist sein Name, denn so heißt es: Bis Schilo kommt (Gen. 49,); Die Schüler R. Ianais sagten: Jinnon[1]) ist sein Name, denn so heißt es: Sein Name wird ewig währen, vor der Sonne strahlt (ינון) sein Name (Ps. 72,); die Schüler R. Chaninas sagten: Chanina ist sein Name, denn so heißt es: Dann werde ich auch kein Erbarmen לא חנינה schenken (sc. im Galuth keine חנינה aber zur Zeit des Moschiach wird (חנינה) da sein).“ Wieviel Liebe, wieviel Verehrung spricht aus diesen wenigen Worten, den Namen ihres Lehrers muß der Moschiach tragen, denn er ist ein solcher, der den Moschiach mit seinem Namen schmücken kann. Schöner kann ein Name für seinen Träger nicht verwertet werden.

[1]) Wie die anderen Namen muß auch dieser ein wirklicher Eigennamen sein, vielleicht eine abgekürzte Form von Jochanan, oder der damals gebräuchliche Namen Janias, vgl. Römer 16,7.



Das Große und seine Lehre.

Von Dr. Eduard Biberfeld, Berlin.

Die wahre Größe ist auch die stille Größe. Wahre Größe bedarf ja nicht des rednerischen Pathos, nicht der weitausladenden Geste, keines Kunstgriffs geschickter Inszenierung, um sich Geltung zu verschaffen, weil die Macht der sittlichen Kräfte und Gedanken, die in ihr tätig sind, für sie wirkt . . . Wahre Größe — stille Größe aber auch darin, daß sie allem Lob und aller Schilderung und Beschreibung ringsum Schweigen gebietet. Was der Psalmendichter als letzte und höchste Steigerung des im Lobgesang sich entladenden Drangs zum Gottesbekenntnis im Menschenherzen kündet לך דומיה תהלה, die Erkenntnis, daß Gott loben und seine Eigenschaften preisen seine Größe einengen und verkürzen heißt — das gilt in gebotener Modifikation auch für die Schöpfung Gottes und ihre Geschöpfe. Solange des Menschen Zunge noch Worte findet, die erhabene Größe dieser Schöpfung zu rühmen, den Segensreichtum, den sie birgt, zu feiern, so lange ist diese „Größe" ihm wesensfremd und trotz allen Wortaufwands ihm unverstanden geblieben, und es ist nur ein Ausdruck für die Fülle des Genusses und der Vorteile, die sie ihm bietet, wenn er von ihrer Größe spricht. Aber, wenn angesichts der Zeugen einer jahrtausende alten Vergangenheit und Vergänglichkeit, im Anblick der alles menschliche Maß übersteigenden Urwaltriesen der Tendapuru, oder der in ewiges Eis getauchten Spitzen der Alpenformationen, oder von der tosenden, zerstörenden Gewalt des Niagara, dem Lavastrom des Ätna und dem Glutensprudel der Geiser die Ergriffenheit der Seele auch die beredste Zunge in den Bann des Schweigens zwingt; dann und zum ersten Male in diesem Augenblick ist es ihr zur Offenbarung geworden, was wahre Größe ist, und wie so gar wenig von all dem, was sie sonst dafür wohl ansprechen mochte, mit Recht dieses Werturteil verdient.

Und mit den Geschehnissen und Werken des menschlichen Daseins ist es auch nicht anders. Wie ward nicht schon

manches Ereignis, manche Tat als groß, ja, als über alle Maßen, überwältigend groß gepriesen und mit dieser Bewertung durch die Blätter des Tages und die Chroniken der Zeit von Geschlecht zu Geschlecht weitergeführt. Und erscheinen doch im Urteil kühlwägender Nachprüfung, in ihrer Bedeutung und ihrem Einfluß auf Kultur und Entwickelung der Menschheit so unsagbar klein und kleinlich, daß ihr Andenken später nur noch mehr als Kuriosität im Herzen der Menschen fortleben und historisches Interesse beanspruchen wird . . . Sieben Meisterwerke menschlicher Kunstvollkommenheit zählte das Altertum und sah in ihnen den Gipfel aller Leistungsgröße und zweifelte nicht, daß auch noch die späteste Zukunft in diese Bewunderung widerspruchslos einstimmen werde. Ihre Spur ist verweht und ihre Erinnerung lebt schon seit Jahrtausenden nur noch im Wissenschatz der Archäologen fort. Aber, wenn ein Ereignis, ein Werk oder eine Tat so völlig Geist und Herz, Bewußtsein und Empfindung ihres Erlebens ausfüllen, daß der Gedanke, hier einen Maßstab des Werts auffinden und anlegen zu können, kaum aufgetaucht, sich selbst schon wieder unterdrückt; dann haben wir das wahre Große erschaut, dann wurden wir gewürdigt, eine Offenbarung der Unendlichkeit in uns und um uns zu erleben. Oder möchte wohl eine Menschenzunge vermessen genug sein, die Offenbarung am Sinai, die Wunder Gottes an Israel groß oder wie immer zu benennen? Oder — wenn es gestattet ist, neben Göttlichem auch Menschenwerk zu nennen — wer fürchtete nicht banaler Trivialität geziehen zu werden, wenn er die unvergänglichen Denkmäler menschlicher Großtat im Reiche der Kunst und der Geisteswissenschaften mit wortreichem Redeschwall zu würdigen unternähme?!

II.

Fast ein Halbjahr ist jetzt in das Meer der Ewigkeit hinabgesunken, seit jenem Schicksalsaugenblicke im Leben unseres Vaterlandes, der nicht nur über sein Dasein, seine Zukunft, sondern über Verderb und Gedeih ungezählter Menschenmillionen, über die Lebensgestaltung und die Kulturentwickelung

der kommenden Jahrzehnte die ehernen Würfel warf. Jener Augenblick, der die tiefsten Tiefen der Volksseele hüben und drüben bloßlegte, und, was so lange auf dem Grunde des Herzens unserer Feinde an Rachsucht und Neid sich verborgen gehalten, an das unbarmherzige Licht des Tages brachte. Da ein Völkerringen anhub, desgleichen die Welt in ihrer Geschichte noch nicht verzeichnet hat, da die Stunde der Entscheidung schlug, für alle politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Probleme, welche die vergangenen Jahrzehnte, Jahrhunderte aufgeworfen und so verhängnisvoll verwirrt hatten, daß nur der eiserne Tanz der Waffen ihre rechtlose Lösung zu bringen vermochte. Damals, in jenem Augenblick, war keine Sprache reich, keine Zunge beredt und keine Feder schreibgewandt genug, um diesen Krieg mit einem Beiwort zu versehen, das seine Größe zu fassen vermochte! Titanenkämpfe, Weltbrand, Völkerringen oder wie sie immer heißen mochten, die als Vorbild dieses Kampfes aller gegen einen hätten genannt werden können — man hatte dennoch das Empfinden, daß, was sich vollzog, zuviel der Rätsel barg, als daß menschliche Erfahrung aus ihrem Besitzgut ihm ein Gleiches zur Seite setzen könnte! Das Große war endlich wieder einmal über uns gekommen und es machte uns sprachlos, stumm! Und heute? Wie im Traumbild zogen die Tage, die Wochen, die Monde, die uns von jener Stunde trennen, an unserem Auge, an unserer Seele vorbei; sie haben uns manche Erfolge und manchen Rückschlag gebracht; viel des Jammers, des Niederdrückenden haben wir seitdem erlebt und noch mehr des Herzerhebenden und der Hoffnungsfreude. Aber das Erlebnis jener Stunde zittert in uns noch heute eben so stark wie damals, als es uns in seinen Bann unwiderstehlich zwang, nach; weil es wahrhafte Größe barg, die erhaben ist ob Raum und Zeit!

III.

Und dieses Große sollte unsere Seele so nachhaltig ergriffen, so sehr ihr Gleichmaß erschüttert haben, und könnte dennoch unser Trachten und Streben, unsere Lebensauffassung

und Lebensbetätigung unberührt und unverändert lassen? Wäre es möglich, und wie wäre es möglich, daß nach dem tiefen Einschnitt, den jene Stunde in den Rhythmus unseres Daseins einzeichnete, das Nachher sich von dem Vorher nicht unterschiede, und selbstzufriedene Beharrlichkeit jeden Ansatz zur Selbstprüfung und Selbsteinkehr, zur Überprüfung des Bestandes an altgewohnten und liebgewonnenen Anschauungen und Überzeugungen verhinderte? Man darf diese Frage ruhig mit einem „Nein" beantworten. So völlig jeder Fähigkeit bar das Große auf sich einwirken zu lassen, ist denn doch nicht der Geist unserer Zeit, mochte er in der Vergangenheit auch noch so wenig Verständnis für wahre Größe bewiesen haben. Aber wäre er es auch der Fall gewesen und die Innenarchitektur unserer Volksseele robust genug konstruiert, um Widerstände gegen diese Einflüsse bewußt oder unbewußt zu organisieren: nun fürwahr, zuviel an kinetischer Energie barg dennoch die Größe jenes Augenblickes, bargen all die ihm folgenden Tage und Stunden mit ihren Erlebnissen, um aller Hemmungen solcher Art nicht spielend Herr zu werden. Und haben wir es denn nicht mit unseren eignen Augen gesehen, welche revolutionierende Umgestaltung und Neuorientierung unserer ganzen Lebensgestaltung der Kriegsausbruch und sein bisheriger Gang uns gebracht hat? Was war es doch, das dem hinter uns liegenden Jahrzehnt seine unerfreuliche Prägung gab, seiner Physiognomie gewisse hervorstechende Züge aufdrückte, die nicht nur vom Standpunkte der Religiösität aus, sondern auch den Vertretern einer idealgerichteten Lebensauffassung schwere Besorgnisse über die Zukunft unseres Volkes und seine Daseinsfähigkeit verursachen mußten? Das waren — um nur die markantesten zu nennen — die rastlose Jagd aller nach dem „Glück", dessen höchsten Ausdruck sie in der weitestmöglichen Eudämonie des alltäglichen Lebens suchten und fanden; die Anbetung des goldenen Kalbes, die in allerweitesten Kreisen eine Mißachtung der elementarsten Regeln privatwirtschaftlicher Okonomie mit all ihren trüben Folgeerscheinungen nach sich zog; das unwürdige Streben nach Titeln, Auszeichnungen und

äußerlichen Ehren, das so viel Charakterstärke brach und so viel „Strebsamkeit“ wachrief und großzog; die Überschätzung der werteschaffenden Arbeit in Technik und Industrie, so daß daneben alle sittlichen Güter ihren Kurs verloren und selbst der geistige Erwerb nur noch den seiner materiellen Verzinsung entsprechenden Kursstand bewahrte; vor allen aber jene verzärtelnde Verliebtheit in das eigene, natürlich immer reiche Innenleben mit ihrem Schwelgen in der Analyse der allerfeinsten und allerletzten Seelenschwingungen, die nicht einmal an der Schwelle des Unterbewußtseins Halt machte und in der Fülle ihrer Entdeckungen an ungeahnten Schönheiten des eignen Ichs das Recht und die Pflicht zum Übermenschentum ersah ...

Was trüber Pessimismus kaum mehr zu erhoffen wagte, daß hier noch Besserung möglich sei: die Not der Zeit mit ihrem eisernen Besen, die Größe des Augenblickes mit ihrem allgewaltigen Aufruf aller schlummernden, sittlichen Kräfte hat dieses Pandämonium gebannt und mit eherner Zunge ihr „seid's gewesen“ ihm zugerufen.

IV.

Und wir? Haben wir in den Tagen, die hinter uns liegen, uns freigehalten von den Gebresten der Zeit, altjüdische Demut und Bescheidenheit, Gottesverehrung und Gottvertrauen, Sittenstrenge und Sitteneinfalt, Anspruchslosigkeit und Opferwilligkeit, kurz, das reiche Erbe der Vergangenheit an sittlichen Werten und sittlichen Kräften uns und den Unserigen zu wahren gewußt? Oder haben wir nicht, umgekehrt, sogar die Führung übernommen in der Ausbeutung all der „Errungenschaften“ des modernsten Zeitgeistes, der die oben geschilderten bedauerlichen Züge trug; haben vor allem das Streben zum Erfolg und die Überschätzung der Äußerlichkeiten des Lebens nicht gerade in unseren Reihen auf Kosten unseres teuersten Besitzes, unserer Religion ihre Pflege gefunden? Deß Stirn müßte mit Eisen gepanzert sein, der diese Fragen zu bejahen wagte. Es war wohl — und das kann uns ein Trost, ein magerer freilich, sein — auch in früheren Zeiten schon so, daß

der uns angeborene und insoweit berechtigte Drang, in der Vorwärtsentwickelung der jeweiligen Gegenwart Pionierdienste zu leisten, irregeleitet zu solchen Ausschreitungen führte. Von R. Chuzpith, dem Methurgeman, rühmt der Talmud, daß seines Mundes Hauch den auffliegenden Vogel mit versengtem Gefieder habe zu Boden sinken lassen. Das legt der Meharscha in feinsinniger Ausdeutung dahin aus, daß in seiner Rede Verstandesschärfe und Tiefe des Gemüts, lodernde Begeisterung und sinnige Betrachtungsweise sich so innig paarten und ineinander verschmolzen, daß davor die blendenden Phrasen des Tages, die in schimmerndem Gefieder und leicht an Gedankenschwere sich in die Höhe erhoben, mochten sie sonst auch Herz und Sinn ihrer Zeit gewonnen haben, mit verbrannten Flügeln, ihres prunkvollen, betörenden Schmucks beraubt und, in ihrer kühlen leeren Nichtigkeit allen erkennbar, zusammensinken mußten. Aber R. Chuzpith starb den Märtyrertod und schon Elischa b. Abuja ward darüber zum Acher, daß er das heilige Instrument der Rede, das im Munde des R. Chuzpith nur den hehrsten und reinsten Strebungen diente, von der Ichsucht und Genußsucht für ihre Zwecke mißbraucht und entweiht sah.

Müssen wir also reumütig bekennen אבל אשמים אנחנו, daß wir ganz gewiß unser vollgerüttelt Teil an den Sünden jener hinter uns liegenden Tage haben, so bleibt doch noch die Frage, ob auch die Katharsis, die innere, aus Erschütterung und Rührung geborene Läuterung, welche, wie in der Tragödie, so auch in dem großen Drama unserer Tage in so vielen Herzen sich vollzog, in uns sich tätig erwiesen und Seele und Sinn den besonderen Lehren, welche das Große jenes Augenblicks für uns enthält, eröffnet hat.

Die besonderen Lehren! Denn, wie wir teilhatten mit unseren andersgläubigen Volksgenossen an den Gebresten und Schäden der Zeit, so hieße es, fürwahr, dem Bruder, dem Sohne des eigenen Vaters bitter Unrecht tun, wollte man bezweifeln, daß auch wir den Flügelschlag des neuen Geistes in diesen Tagen in uns verspürt und sein Pflichtgebot auf allen Gebieten wirtschaftlicher und politischer, sozialer und kultureller

Lebensbetätigung vernommen und nach Kräften erfüllt haben. Auch zu uns sind ja die Stimmen aus den Schützengräben gedrungen und haben uns verkündet, was echte Mannestat, echter Mannesmut, wahre Mannesehre bedeuten; auch wir haben die langen Lazarettzüge, die mit schwerverwundeten, oft um Haaresbreite dem Tod entronnenen oder ihm verfallenen Menschenbrüdern angefüllt sind, an uns vorübergleiten und mit ihnen den stolzen Traum von der weitfortgeschrittenen „Höhenkultur“ unserer Zeit in sein Nichts zerrinnen sehen; auch an unsere Tore pocht noch immer tagein tagaus die schier endlose Schar der vor dem Schrecken und Graus dieses Krieges bettelarm von Haus und Hof Geflüchteten und predigt das Dogma von der Eitelkeit der Eitelkeiten und von der Machtlosigkeit des Menschen gegenüber dem Willen der Vorsehung, die, was ein ganzes Leben geschafft und errichtet, in einem Augenblick zu vernichten vermag. So verstockt ist, fürwahr, unser Herz doch nicht, so taub unser Ohr, so trübe unser Auge, daß es die Symphonie dieser Stimmen überhören und an ihren Lehren achtlos sollte vorübergehen können!

Aber wie anders wirkt das Zeichen der Größe jenes Augenblicks, wenn wir ihm seine Einwirkung auf unser jüdisches Pflichtbewußtsein abfragen, prüfen, ob wir auch die Lehren, die er für uns als Juden birgt, aus ihm abgeleitet und beherzigt haben. Wiederum antwortet uns, aber anders als oben, ein bestimmtes, festes „Nein“, und mit einem Gefühl tiefer Beschämung und Betrübnis müssen wir es bekennen, daß der große Moment in uns als Juden vielfach ein kleines Geschlecht gefunden hat! Es war in den ersten Tagen, die den Kriegserklärungen folgten. Tausende und Abertausende polnisch-russischer Glaubensbrüder, die zur Kur in deutschen Bädern geweilt und, weil zahlungsfähig, früher auch stets gern gesehene Gäste waren, wurden von den sich überstürzenden Ereignissen überrascht und konnten, da der militärische Aufmarsch alle Verkehrswege belegte, ihre Heimat nicht mehr erreichen. Sie fanden, wo immer sie anpochten, verschlossene Tore und — verschlossene Herzen! Gehetzt vom Straßenpöbel, kaum be-

schützt von den Organen der Sicherheit mußten sie es als ein Glück betrachten, wenn da und dort ein Hotel, zumeist dritten und vierten Grades ihnen wenigstens ein Dach über dem Haupte und Schutz vor tätlichen Angriffen bot, in dem sie unter Zittern und Zagen die Tage verbrachten, bis die höheren Behörden eingriffen und ihnen die Möglichkeit zur Heimreise boten . . . Wie wenige, beschämend wenige jüdische Männer und Frauen — ihrer sei zum Guten gedacht! — waren es damals, die von ihrem Herzen getrieben wurden, ihre Hand über diese Unglücklichen, zum Teil schwerkranke Menschen, zu halten und ihren Verfolgern zuzurufen, daß diese Jammergestalten keine Spione, keine Feinde des deutschen Reichs seien, daß sie, vaterlandslos in ihrem soi disant Vaterlande, den Segen des Himmels auf die deutschen Waffen herabflehen, weil sie von deren Sieg für sich in ihrem „Heimatslande“ wenigstens die elementarsten Menschenrechte erhoffen! War das die Lehre des großen Augenblicks, daß in dem Herzen der רחמנים בני רחמנים die Sorge für das eigene Wohl und Wehe, die Furcht vor Unbequemlichkeiten und Unannehmlichkeiten das Gebot des לא תעמד על דם רעך so völlig ersticken dürfe und solle?! Und diesem Beispiel ließe sich mit Leichtigkeit eine Reihe anderer Erfahrungen aus jenen Tagen anfügen, die uns von ganzer Furcht und Gespensterseherei am hellen, lichten Tage, von sehr viel rücksichtsloser Ichsucht und von mangelndem Verantwortlichkeitsgefühl die Erinnerung aufbewahrt haben. Wie manch einer sah damals schon sich und die Seinigen am Hungertuche nagen, dessen zweites Wort früher stets בטחון gewesen, wie viele Herzen wurden damals hart gegen fremdes Leid und des Nächsten Sorgen, wie viele Hände schlossen sich damals fest um ihren Besitz, die sonst das לא תאמץ ולא תקפץ als מצות שכליות, die gar nicht erst von der Thorah hätten geboten werden müssen, im Brustton der Überzeugung postulierten! Wars doch oft so oder konnte fast so scheinen, als ob das Wort der תוכחה von der Furcht vor dem Rascheln des fallenden, welken Blattes die Herzen wieder befallen und sie stumpf und dumpf an der Zukunft zweifeln ließ!

Doch, hinweg mit diesen Bildern! Sie illustrieren — das sei als versöhnendes Moment ihnen angerechnet! — einen Zustand akuter Kriegspsychose, die, wie es in der Natur der geistigen Massenepidemien begründet ist, auch sonst ruhigdenkende, mit robustem Nervensystem ausgestattete Individuen befiel und gerade in diesen Kreisen gutgeeignete Medien zur Weiterübertragung des Infektionsstoffes fand. Was ja auch der weitere Verlauf der Entwickelung bestätigte: mit den rasch sich überstürzenden Erfolgen der siegreichen Waffen unseres Heeres zerrannen auch wieder jene Spukgestalten in ihr Nichts, Hoffnungsfreude kehrte wieder in die Herzen ein, frische Unternehmungslust verscheuchte die Mutlosigkeit von gestern, und in einem Gefühl der Beschämung ob des Rückfalls in die Gespensterfurcht der Kinderstube sühnt wiederum manch einer durch verdoppelte Gebefreudigkeit, durch erhöhte Teilnahme an fremdem Schicksalsleid die Schuld einer schwachen Stunde. Und empfindet vielleicht jetzt nach überstandener Krise um so tiefer und inniger das Große und seine altruistische Lehre.

Nur, daß dessen Lehrgebiet sich nicht mit der Pädagogik der Altruismus erschöpft, sondern auch noch andere, weite Bezirke umspannt, deren ethische Qualität und Dignität dem Gebot der Nächstenliebe zum mindesten nicht nachzustellen ist. Haben wir, wie wir sollten und mußten, den Widerhall dieser Lehren in uns verspürt oder ihnen den gebührenden Einfluß auf unser Leben, innen und außen, eingeräumt? Ein Wort über unser Verhältnis zu Gott! Am Morgen des 31. Juli, dem Tage vor der Kriegserklärung schrieb der Pariser „Matin", das einflußreichste Blatt des Boulevard, das an raffinierter Lügenhaftigkeit und Hetztätigkeit selbst seine englischen Kolleginnen in den Schatten stellt, das ebenso dumme wie freche Wort: „Die Deutschen fürchten Gott und sonst nichts auf der Welt. Wir Franzosen sind ihnen über: wir fürchten auch Gott nicht mehr." Und hatte damit den Ton getroffen, auf den die Seele seiner in die Hunderttausende gehenden Leserschaar gestimmt war. Doch „der im Himmel thronet, er lacht, der Herr spottet über sie." Es ist anders, ganz anders gekommen, auch in

Frankreich; der Combismus hat gründlich abgewirtschaftet, die Kirchen sind überfüllt und lieber heute als morgen möchte das am Boden liegende Gallien seinen Frieden mit Rom machen. Und in unserem Vaterland? Daß Wilhelm II. bei jeder Gelegenheit das Walten Gottes anruft und seine Fürsorge demütig greift, soll gar nicht einmal als Äußerung des neuen Geistes angesprochen werden; wissen wir alle es doch, von welch tiefer Religiösität unseres Kaisers Sein und Wesen allezeit erfüllt und durchwachsen war, auch bevor die Prüfung der großen Stunde an unserer Seele rüttelte. Mehr schon ist dieses Geistes Wehen aus den Kundgebungen seiner Paladine zu entnehmen, und es gehört nicht einmal psychologische Feinmechanik dazu, aus der Anrufung und den Hinweisen auf Gottes Beistand bei den Hindenburg, den Mackensen usw. den Unterton echten Klanges, überzeugter Fügung in den Willen des Unerforschlichen herauszuhören und zu lesen. Was wills dagegen besagen, wenn ein Ostwald, der seit Jahr und Tag sich erfolgreich bemüht durch seine monistischen Exzesse sein früheres wissenschaftliches Renommé zu untergraben, an diesen Kundgebungen kleinlich nörgelt? Unsere Heerführer sind nicht nachfriedrizianische Generäle Wöllnerschen Angedenkens, die, um nach oben sich zu empfehlen, mit dem Gebetbuch zur Kirche wandeln! Nein! Echt, wie ihr militärisches Können, gefestet wie ihre Taktik und Strategie ruht auch, eine Lehre der großen Stunde, der Glaube an den Gott in der Geschichte auf fester Grundlage in ihrer Brust . . . Und wenn vollends ein Mann wie Georg Simmel, der Straßburger Philosoph in seiner, jetzt im Druck erschienenen Rede über „Deutschlands innere Wandlung“ sich so ausdrückt:

„Ungezählte Äußerungen der geistigsten Menschen Deutschlands haben mir, höchst mannigfaltig geformt, immer das gleiche Gefühl offenbart: daß dieser Krieg irgendwie einen anderen Sinn hat als Kriege sonst haben, daß er eine, ich möchte sagen mysteriöse Innenseite besitzt, daß seine äußeren Ereignisse in einer schwer aussagbaren, aber darum nicht weniger sicheren Tiefe von Seele, Hoffnung, Schicksal wurzeln oder auf diese hingehen.“

so besagt der Satz, aus seiner philosophischen Verklausulierung befreit, doch nichts anderes, als daß weiteste Kreise unserer Intellektuellen den Gott, den sie früher nicht kannten, nun endlich zu ahnen beginnen, daß die große Lehre mit unwiderstehlicher Gewalt auch ihrem Skeptizismus, auch ihrer Blasiertheit der Weltanschauung ein Ende bereite ... Haben wir, als die vor Allen dazu Berufenen, als Juden ebenfalls diese Wandlung in unserem Innern verspürt, sind auch wir Andere geworden in unserem Verhältnis zu Gott?

Und weiter! „Gott ist der Herr des Krieges", so lautet Israel's Parole bei seinem Eintritt in den Völkerreigen, und nur folgerichtig hat stets seine Thora dem Krieg, seinen Gesetzen und Zwecken einen heiligenden Inhalt und Einschlag gegeben. Haben wir in den Tagen, die hinter uns liegen, da ein süßlicher, unmännlicher Pazifizismus den Ton angab und herrschte, da der ewige Frieden als das durch Menschenkunst und Menschenkraft früher oder später vollendete Ideal angeblich in greifbarer Nähe lag, da der Krieg — im Zeitalter der Entdeckung des Kampfes Aller gegen Alle! — als ein außerordentliches Rudiment früherer Entwickelungsstufen aus der Reihe der Kulturelemente gestrichen wurde, haben wir da den gebotenen Mut gefunden zu bekennen, daß der Ewige, der Herr des Krieges, daß die Thorah den Krieg gebiete und durch ihre Gebote heilige — daß darum schon allein der Krieg an sich nichts Unsittliches, nichts Kulturwidriges sei, sondern erst durch Motiv und Anlaß, durch Tendenz und Art der Führung dazu gestempelt werden müsse? Heute ist jene, alle Männlichkeit einhüllende Friedensapostelei in den Orkus hinabgesunken, heute ist keiner, der daran zweifelte, daß der Krieg, den wir gegen das Barbarentum des Ostens, gegen die inkarnierte Selbstsucht Englands führen, eine gute Sache, ein heiliger sei, daß dieser Krieg kam, weil er kommen mußte, weil die stickig-dumpfe Atmosphäre von Lug und Trug, von sittlicher Fäulnis und Dekadenz, die die hinter uns liegenden Jahrzehnte geschaffen, nur durch diese gewaltigste Explosion der Sprengkräfte gereinigt werden konnte, die je die Geschichte sah!

Fanden wir damals den Mut zu jenem offenen Bekenntnis, oder haben wir nicht vielmehr oft genug in feiger „Furcht vor den Konsequenzen“ uns aufs Entschuldigen verlegt, wo es stolz zu fordern galt, und, ähnlich wie bei den Tieropfern, der Sklaverei u. v. a. von Konzessionen an menschliche Instinkte gesprochen, wo es das Göttliche in der Idee zu verkünden galt? Und hat die Lehre des Großen darin einen Wandel in uns gewirkt?!

Und endlich. Ein geistvoller Tageschriftsteller schrieb dieser Tage über die Erziehung zur Sparsamkeit, auch eine der Lehren der großen Zeit, daß aus ihrer Übung im Hinblick auf die Gesamtheit ein Sittengebot im Kantschen Begriffssinn wird, weil sie Enthaltsamkeit zugunsten der Allgemeinheit zu üben sich gewöhnt . . . Was anders aber ist denn der Sinn der meisten Gebote der Thorah, was der Sinn der Speise-, der Ehegesetze, was die ausdrückliche Bestimmung des Sabbatruhegebots als die „Übung in der Enthaltsamkeit zugunsten der Allgemeinheit“? Fragst du aber, ob die Lehre des Großen, die alten Wein in neue Schläuche goß, von uns, die den edlen, alten Trank überdies aus antiken, edlen Pokalen schlürfen könnten, gewürdigt und getätigt worden ist: „verstockt ist dieses Volkes Herz, und taub sind seine Ohren und seine Augen trübe, daß er nicht sehe mit den Augen, nicht mit den Ohren höre und sein Herz es fasse, daß es sich bekehre und gesunde“. Hat einer von den Vielen, denen diese Lehre nottut auch nur das kleine Maß an Entsagungsfähigkeit sich erworben, daß er das leichte Opfer, beim Darniederliegen von Handel und Wandel, des Geschäftsschlusses am Sabbat sich abrang; hat einer von ihnen aus den Entbehrungen, die unsere braven Verteidiger draußen in Feld und Graben frohgemut ertragen, für sich die soviel leichtere Pflicht der Entsagung des Genusses der verbotenen Speisen abgeleitet? Oder, wenn man hört, wie so gar oft jene, leeren, hungrigen Magens, tapfer und unverdrossen ihre schwere Pflichten übten, in sich dem Gedanken Raum gegeben, welch tief durchdachte „Übung in der Enthaltsamkeit zugunsten der Allgemeinheit“ in der Einrichtung der Fasttage Israels ruht?! . . .

Wahre Größe ist stille Größe auch in dem Sinne, daß sie es verschmähen darf, ihre Lehren in Marktschreierart anzupreisen und in die Weiten zu tragen oder durch Zwang und Machtentfaltung bei Nichtwollenden ihnen Eingang zu verschaffen, oder in Kontroversen mit Andersmeinenden ihr Recht und ihren Wert zu verteidigen. Aber auch so tönt ihre Stimme laut genug und nachdrücklich für jeden, der sie hören will, der sie hören kann; und dem einen früher, dem anderen später schlägt die Stunde, die ihn in ihren Bann zwingt. Sie schlägt trotz Allem wohl früher oder später auch den Lehren, die sie für uns als Juden im Besonderen enthält, und von denen einen kleinen Ausschnitt unsere Darlegungen zu bieten sich bemühten. Denn das alte Wort ist ja immer noch wahr: אפילו רקנים שבך מלאים מצות כרמון.



Replik.

Sehr geehrter Herr Dr! Besten Dank für Ihre freundl. Genehmigung, einige Entgegnungen auf Ihre Kritik meines Buches hier zu bringen. Ihrem gesch. Wunsche, sehr kurz zu sein, Rechnung tragend, will ich nur auf die wichtigsten Punkte eingehen, die anderen für mich weniger belastenden Momente sollen unberücksichtigt bleiben.

1. Auf S. 451 tadeln Sie es, daß ich die landläufige Apologetik verspotte, während doch mein Buch der Apologetik dienen will: Nun, was mich von der landläufigen Apologetik trennt, habe ich überall dort, wo ich dieselbe „verspottete", deutlich genug gezeigt. Ich diene somit einer anderen Apologetik als der landläufigen.

2. S. 452 werfen Sie mir vor, daß ich Zweifelhaftes in sicherer Form vortrage. Auf den einzigen Beweis, den Sie hierfür ins Feld geführt haben, kann ich hier nicht eingehen, weil mir Hehns Abhandlung, auf die Sie verweisen, nicht bekannt ist. Ich kann jedoch, auch ohne auf Hehns Beweisführung einzugehen, auch jetzt schon erklären, daß meine Behauptung durch dieselbe nicht entkräftet wird; da ich die Urgottheit El nur für die außerbabylonischen Semiten vorausgesetzt

habe, in Babylon dagegen wies ich S. 94 auf die älteste Gottheit Bel-בעל hin, deren Existenz über jeden Zweifel erhaben ist, ganz unbekümmert darum, ob sie in den allerfrühesten Perioden das semitische Appellativum בעל oder das gleichbedeutende sumerische En-lil getragen hat.

3. Die Ansicht, daß die griechische Geistesentfaltung viel früher begonnen und weit höhere Erzeugnisse zuwege gebracht hätte, wenn die griechischen Kolonien Kleinasiens der babylonischen Sphäre näher gewesen wären, bezeichnen Sie als ein Banausentum und meinen, daß dieselbe bei einem Schüler den Eindruck erwecken könnte, daß der Verfasser von griechischer Kunst und Wissenschaft keinen Hauch verspürt habe: Nun, da ich mir auf Gebieten, die nicht zu meinem speziellen Forschungsbereiche gehören, kein Urteil erlaube, so habe ich gerade betreffs der Heranziehung des griechischen Kulturmaßstabs mit Nachdruck auf Ed. Meyer hingewiesen, und so kann ich, trotzdem die Schriften jenes Gelehrten mir momentan nicht zur Verfügung stehen, Ihnen nach meinem Gedächtnis die Versicherung geben, daß der von Ihnen inkriminierte Satz vollinhaltlich jenem weltberühmten Philhellenen entnommen ist. Wenn dann auch Ed. Meyer, nach dem Urteil Ihres Schülers, „keinen Hauch von griechischer Kunst und Wissenschaft verspürt" haben sollte, dann . . . . . Hätte ich mir aber diese Ansicht auf Grund meiner Informationen selbst erlaubt, so würde mir das Urteil des Schülers immer noch sehr hart erscheinen. Habe ich denn gesagt, daß, wenn Plato und Aristoteles zu den babylonischen Priestern in die Schule gegangen wären, daß Sie dann größere Geisteserzeugnisse zutage gefördert hätten? Vielmehr habe ich nur von den Urgriechen gesagt, daß sie, in der Nähe Babylons, um Jahrtausende früher auf den Schauplatz der Kulturgeschichte getreten wären. Tatsächlich haben Sie beim flüchtigen Lesen des von Ihnen sehr beanstandeten Satzes die bedeutsamsten 3 Worte „ungleich früher begonnen" ganz übersehen, wie ja auch diese Worte in Ihrem Zitate fehlen.

4. Sie beanstanden ferner, daß ich die Grundgedanken meines Buches als neue Entdeckungen ausgab, während doch 1. jeder Religionslehrer in der Bibel diese altsemitischen Bilder zeigt, 2. jeder im Cod.-Ammurabbi die noachidische Gesetzgebung erkennt, und 3. jeder in den Texten Elephantines die mündliche Überlieferung findet.

Zu 1 bemerke ich, daß ich die von Barth und hundert andern verteidigte, von Ihnen allen Religionslehrern insumierte Anschauung mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen habe. Daß Sie mir eine Anschauung vindizieren, die ich so heftig bekämpft habe, ist mir unbegreiflich. Zu 2 bemerke ich, daß die fast unzähligen mir zur Kenntnis gelangten jüdischen Äußerungen über den Cod.-Ammurabbi, — so besonders in den die Babel und Bibel-Frage behandelnden Broschüren, —

denselben in einer unerhörten Weise zu degradieren suchen. Die wenigen jüdischen Abhandlungen, die diesem Gesetzbuche Gerechtigkeit widerfahreu lassen, habe ich in meiner Untersuchung genannt. Zu 3 erlaube ich mir darauf aufmerksam zu machen, daß die elephantinischen Funde in meinem Buche eine völlig neue Beleuchtung erfahren haben, u. z. als die Verbindungskette zwischen dem vormosaischen Semitismus und dem Talmud. Damit begegnete ich dem schwersten Einwande gegen das hohe Alter der תושבע״פ, der die Verwandtschaft zwischen Talmud und dem Ursemitismus erst in der talmudischen Zeit entstanden sein läßt. Die bereits bekannten Ideen über jene Funde, welche ich in meinem Buche gelegentlich miterwähne, entnahm ich meinen eigenen älteren Abhandlungen in der Breslauer Monatschrift, welche seinerzeit die erste Behandlung dieses Themas im jüdisch-konservativen Sinne darstellten.

Dr. Siegmund Jampel, Schwedt a. O.

Nachbemerkung des Herausgebers:

Wir haben die Replik des Herrn Dr. Jampel ohne jede Kürzung gebracht. Wir muten unsern Lesern nicht zu, nun noch eine Duplik von unserer Seite anzuhören. Wir hoffen, daß der Rat, den wir in unserer Besprechung gegeben, befolgt werden wird, und „jeder Rabbiner, jeder Religionslehrer, jeder, der über die Probleme selbständig nachgedacht“, das Buch von Jampel sich verschafft. Diese zuständigen Beurteiler mögen dann selbst entscheiden. Nur dem Bedauern möchten wir Ausdruck geben, daß unserem Versuch — wir sind so unbescheiden, das für uns in Anspruch zu nehmen — einer großzügigen Würdigung seines Werkes der Autor so wenig gerecht geworden ist.



Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

2. Jahrgang | Februar 1915 / Schebat-Adar 5675 | Heft 2.

Die Entweihung des göttlichen Namens.

Man hört allgemein die Ansicht vertreten, daß dieser Krieg eine Erneuerung des religiösen Empfindens zuwege gebracht, daß er dem Glauben wieder eine kaum erhoffte Stärkung verliehen hat, und die prinzipiellen Gegner der positiven Religionen haben sogar mehrfach ihrer Furcht Ausdruck gegeben, es würde eine reaktionäre Welle die von ihrem Standpunkt sehr unerwünschte Folge dieses Krieges sein.

Ist dem wirklich so? Freilich, wenn man mit Feuerbach die Religion definiert als die Furcht vor den Göttern, in ihrer Verehrung nichts anderes sieht als die Versuche, die drohenden Mächte zu beschwichtigen, dann kann man die Steigerung des Besuches der Gotteshäuser als Maßstab nehmen für die wachsende Macht religiöser Gefühle. Aber es ist doch nur eine sehr niedrige Glaubensstufe, welche die einnehmen, die aus Angst und Sorge um teure Angehörige in der Verzweiflung gleichsam zu dem letzten Strohhalm greifen, zu dem Glauben ihrer Kindheit. Wo der starke, der innige, unerschütterliche Glaube nicht schon vorher den Menschen erfüllte, da wird diese Erhebung zum Höchsten nur eine vorübergehende sein. Ist die Gefahr vorüber, dann ist die rettende Hand der Gottheit bald vergessen, und hat man dem Leid den Zoll gezahlt, dann tritt die Resignation an die Stelle des Glaubens oder gar

Empörung gegen den Gott, der dies hat zulassen können und dem man blasphemisch das Dasein abspricht.

Viel höher ist die Wirkung einzuschätzen, die der neuerwachte Idealismus indirekt auf das religiöse Empfinden übt. Eine so völlige Verleugnung des eigenen Selbst, eine so allgemeine Hingabe an das Ganze, wie wir sie in unserem Vaterland erleben, macht ihren Einfluß auf alle materialistische Neigungen, in denen der Alltag den Menschen umspannte, geltend, läßt ihm Unzähliges, was er für bedeutsam ansah, in seiner Nichtigkeit erscheinen und hebt ihn unwillkürlich in eine Sphäre, in der er wieder den rechten Blick für die Ewigkeitswerte des Lebens gewinnt.

Wer wollte leugnen, daß in Deutschland in diesem Sinne die Religion wieder an Boden gewonnen hat. Aber Deutschland ist nicht die Welt, und die Religion ist bisher immer noch international. Wir können uns nicht wundern, daß die Regierung und die Geistlichkeit in Rußland von dem „russischen Gott" spricht, müssen es aber als eine bedauerliche Entgleisung ansehen, daß auch in Deutschland — nach Zeitungsberichten wenigstens — von dem deutschen Gott die Rede war. Und wenn wir nun von einer solch höheren Warte aus fragen, welcher Gewinn erwächst der Religion aus diesem Weltkriege an sich, dann können wir zunächst, nach dem augenblicklichen Stande nur antworten: das Resultat ist vor der Hand eine ungeheuerliche Entweihung des göttlichen Namens.

חלול השם die Entweihung des göttlichen Namens gilt nach jüdischer Auffassung als des schwerste aller Verbrechen, die gegen Gott begangen werden können. Es gibt keine Todsünde, die nicht durch aufrichtige Reue und Buße verbunden mit schweren Leiden, die über den Menschen kommen, als ausgelöscht gilt. Für die Entweihung des göttlichen Namens kann nur der Tod die endgültige Sühne bringen[1]). Dieser

[1]) Vergl. Maimonides Hilch. Theschubah I 4. — Lazarus hat in seiner „Ethik des Judentums" I S. 27 und S. 197 die hohe Bedeutung des Begriffes קדוש השם der „Heiligung des göttlichen Namens" hervor-

Entweihung des göttlichen Namens haben sich diejenigen schuldig gemacht, die diesen Krieg heraufbeschworen und in Formen führen, die mit ihrer eigenen religiösen Vorstellung nicht in Einklang zu bringen sind.

Wir reden hier nur von den subjektiv-religiösen Anschauungen der kriegführenden Völker und lassen unsere jüdische Anschauung zunächst beiseite. Es handelt sich um christliche Völker, die das Christentum als die absolute Religion betrachten, als die Religion, zu der alle anderen Religionen nur die Vorstufen sind. Ziel und Zweck des Weltgeschehens ist auch nach ihnen לתקן עולם במלכות שדי, daß „die Welt ihre Ordnung begründe durch die Herrschaft des Allmächtigen“ „dein Reich komme auf Erden“ und daß die Menschen, in erster Reihe die Christen und nur durch diese und von ihnen bekehrt und geleitet die andere Menschheit, das Gottesreich im Laufe der Zeiten verwirklichen sollen.

Und nun versetzen wir uns einmal in die Seele derer, die diesem Kampfe zusehen, zunächst in die aller Nichtchristen, die doch erzogen und emporgehoben werden sollen. Wir selbst schließen uns als Juden aus, wir sind ja nun einmal schon aus den Zeiten der Bibel her „ein hartnäckiges Volk“, an dem seit Jahrtausenden alle Bekehrungsversuche scheiterten. Was wohl die Muhammedaner und Buddhisten, was die kultivierten und unkultuvierten heidnischen Völker wohl von der christlichen Zivilisation denken mögen, jener „herrlichsten und reifsten Blüte, zu der die Menschheit unter dem Zeichen des Kreu zes sich entfaltet“ haben soll. Sie haben ja den zweifelhaften Wert dieser Segnungen schon früher oft genug am eigenen

---

gehoben, es aber verabsäumt, auf den Korrelatbegriff des חלול השם hinzuweisen. Aber erst der Umstand, daß חלול השם als ein solch ungeheuerliches Verbrechen angesehen wird, macht uns klar, eine welch hohe Stufe der einnimmt, der מקדש השם ist. Zwischen Verbrechen und positiver Tugend muß eine breite Kluft liegen. קדוש השם ist ein Besonderes, eine hehre Tugend, aber nicht Pflicht, deren Verletzung strafbar wäre.

Leibe erfahren, wenn die kolonisierenden Völker Europas Greuel auf Greuel häuften, aber wie alles an diesem Kriege von gigantischem Ausmaß ist, so ist noch niemals der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, zwischen Lehre und Leben ein so ungeheuerlicher gewesen. Von einem unserer Fürstensöhne wird erzählt, er habe einem Krieger, der im Zivilberuf an der Universität Völkerrecht lehrt, gesagt, er müsse unbedingt bei seiner ersten Vorlesung nach dem Kriege zugegen sein, das Vergnügen ließe er sich nicht entgehen. Ich glaube, es müsse ebenso vergnüglich sein, zu hören, wie nach dem Kriege die Missionare die armen verirrten Heidenseelen von der Einzigartigkeit ihrer Religion zu überzeugen suchen, wie sie allein es vermöge, die wahre Liebe in das Herz der Menschenkinder zu pflanzen und die Menschheit der Vollendung entgegenzuführen.

Und wie steht es mit dem denkenden Christen selbst, der als Neutraler nicht befangen ist, oder wenn er auch einer der streitenden Parteien angehört, sich die Fähigkeit bewahrt hat, wenigstens von Zeit zu Zeit sich auf sich selbst zu besinnen? Steigt ihm die Schamröte nicht ins Gesicht bei dem Anblick, den jetzt die vielgerühmte christliche Kultur gewährt? Vermag er den Anspruch noch aufrechtzuerhalten, daß das Christentum an sich veredelnd wirkt? Angesichts des Umstandes, daß ein christliches Volk die Wilden auf ein anderes Volk hetzt, daß Kulturvölker mit einem Volk der niedrigsten Kultur sich verbünden, um das Volk, das in Wissenschaft und Kunst, in Kultur und letzten Endes auf dem ureigensten Gebiete ihrer eigenen Religion Unvergängliches geschaffen, zu vernichten und auszurotten. Da die Scham zu den Hunden entflohen ist und das Recht überall auf dem weiten Erdenrund mit Füßen getreten wird. Da mit eiserner Stirn die Lüge herrscht, und in feiger Raubgier „die Neutralen“, die nicht einmal Opfer des eigenen Bluts für neuen Ländererwerb bringen wollen, darauf lauern, wer von den Gegnern zuerst verblutet, um mit ungeschwächter Kraft dann die Pranken in den zerfetzten Leib des Überwundenen zu schlagen. Da die

Heuchelei einen niemals geahnten Umfang angenommen und der Führer eines großen Volkes die Gotteslästerung wagen darf, sein Volk ein gottgesegnetes zu nennen, sein Volk, das mit dem Munde für den Frieden ist, aber durch seine Waffenlieferungen allein die Fortdauer des Krieges ermöglicht. Wird er wirklich den Mut finden, auf die Japaner als Heiden verächtlich herabzusehen, denen gegenüber wir Deutsche einen sehr natürlichen Zorn empfinden, weil wir so gar nicht sehen, wie wir ihnen beikommen können, die aber von all unseren Feinden sich am anständigsten benommen haben. Sie nahmen sich gleich am Anfang des Krieges ohne Verleumdung und Verfolgung des Deutschtums, was sie bekommen konnten, zahlten dafür mit erklecklichen Opfern an Blut und Gut, und machten nur der europäischen Forderung der Heuchelei das Zugeständnis, uns als Grund dafür anzugeben, daß wir den Frieden im Osten stören könnten.

Bedarf es der ausdrücklichen Versicherung, daß wir mit ganzer Seele den Schmerz mitempfinden, den die aufrichtigen Bekenner der christlichen Religion angesichts dieses allgemeinen Zusammenbruchs ihrer, Hoffnungen und Ansprüche erfüllt. „Haben wir doch alle einen Gott, hat uns doch ein Vater geschaffen"[1]) Für uns, die wir unsere Religion nicht als die alleinseligmachende ansehen, nach deren Auffassung dem Christentum die Aufgabe zugefallen ist, einen großen Teil der Welt dem Glauben an den einen Gott zuzuführen, bedeutet diese Erniedrigung der Bekenner des Christentums ganz in gleicher Weise eine Entweihung des göttlichen Namens. Und mit ihnen sind wir der Meinung, daß die göttliche Strafe unfehlbar jene treffen muß, die sich dieser Todsünde schuldig gemacht.

Es kann nicht oft genug wiederholt werden, welches Glück dem deutschen Volke und seinen Verbündeten, nun auch der

---

[1]) Die nun einmal in unseren Spruchschatz übergegangene Deutung von Mal. II 10 sei trotz der Ausführungen unseres geschätzten Mitarbeiters Stein in Jeschurun I S. 215 gestattet.

Türkei, zuteil geworden, daß sie in diesem Weltkrieg die Angegriffenen sind, die in der Notwehr handeln. Daß wir alle den Kampf um unser Dasein führen und ihn nur deshalb begonnen haben, das ist so geschichtskundig, daß es von unseren Feinden im Lager der Kriegführenden und Neutralen unter dem Zwang der Kriegpsychose wohl bestritten werden kann, aber jedem, auch dem erbittersten Gegner, früher oder später zum Bewußtsein kommen muß. So können wir frohen Sinnes es aussprechen: Unsere Hände haben nicht das Blut vergossen, wir haben keinen Anteil an der ungeheuerlichen Entweihung des göttlichen Namens.

Wen von unseren Feinden die schwerste Schuld an der Entfachung des Weltbrands trifft, das bleibe hier unerörtert. Wir haben das Nötige darüber in einem früheren Artikel gesagt. Von der Schuld des חלול השם kann man aber im eigentlichen Sinne weder bei Rußland noch bei Frankreich sprechen. Rußland steht dazu auf einer zu niedrigen Stufe und Frankreich ist zu atheistisch. Wir haben es schon einmal gesagt, daß wir in allen unseren Erörterungen niemals die Masse des Volkes anklagen, die zur Schlachtbank geführt wurde. Immer haben wir es nur mit den Führern, den Treibern zu tun. Und die entmenschte Horde der Großfürstenpartei und des ganzen mit ihr zusammenhängenden Tschin an dem Maßstab zu messen, sie hätten sich an der Idee des Göttlichen versündigt, wäre mehr als lächerlich. Ebensowenig sind die Politiker in Frankreich für die Entwürdigung religiöser Ideale verantwortlich zu machen. Man erwartet von Männern, denen der Glaube an Gott und Göttliches längst geschwunden, nichts anderes, als daß sie ein Opfer jeder menschlichen Leidenschaft werden und im gegebenen Augenblick rücksichtslos das tun, was allein ihrem Nutzen oder dem vermeintlichen Wohl ihres Landes dient.

Aber England! das fromme England! Denn es ist ein frommes Land. Wir können immer noch nicht einsehen, daß es patriotische Pflicht ist, unseren stärksten und gewaltigsten Feind, den niedergerungen zu haben, wenn uns der endgültige

Sieg beschieden ist, unser höchster Ruhm sein wird, den Rivalen, der ein Weltreich gegründet, wie es nie gewesen und nach menschlichem Ermessen nie mehr sein wird, der dies Weltreich in Zähigkeit und Klugheit aufgebaut und durch sein feines Verständnis für die Bedürfnisse, die Anschauungen, die Religionen der unzähligen Völker so fest gegründet, daß alle Glieder ineinandergreifen und der überall lodernde Weltbrand kaum in die entferntesten Säume einen Funken zu werfen vermag — daß es patriotische Pflicht ist, diesem Feind in jeder Beziehung die Ehre abzuschneiden. Es ist ein frommes Land. Nicht von der Frömmigkeit, die im Denken und Fühlen bis auf den tiefsten Grund geht und Männer wie Luther und Kant hervorbringt, aber immerhin doch von einer Frömmigkeit, der die Religion kein leerer Schein und die sich nicht mit der Erbauung durch eine Sonntagspredigt begnügt, sondern ihr Leben auch in den Dienst der Religion zu stellen sucht. Des sind Zeugen die Politiker und Gelehrten, die es hervorgebracht, des sind Zeugen unzählige Literaturwerke, die moralischen Wochenschriften früherer Perioden, das kann noch heute jeder bezeugen, der mit Engländern auf ihrem heimischen Boden in näheren Verkehr getreten. Da wird uns von der Heuchelei, dem spezifisch englischen Cant erzählt, wie er z. B. in der Beobachtung und der Umgehung der staatlich streng regulierten Sonntagsruhe zutage tritt. Als ob nicht auch auf unserem Boden ein gut Teil dieser Heuchelei sich breit gemacht, da die höheren Stände recht pünktlich ihren Sonntagsgottesdienst absolviert, sonst aber in ihrem Privatleben sich so ziemlich alles gestatteten und nur kräftig geschrieen, dem Volke müsse die Religion erhalten bleiben. Was wissen die Herrschaften, deren Erbitterung über den englischen Sonntag zumeist daher stammt, weil sie nicht rechtzeitig haben fahren, telegraphieren und vor allem haben trinken können, von dem englischen Sonntag, wie er das Haus des Bürgers verklärt, für den auch nur der fromme Jude das rechte Verständnis haben kann, weil in ihm zu einem kleinen Teil das verwirklicht ist, was den Inhalt seiner Sabbatruhe ausmacht.

Das ist nur eins von vielen Beispielen, die man beibringen könnte. Auch die Missionstätigkeit ist in England letzten Endes von dem Geist echter Frömmigkeit getragen, wenn sie auch uns nicht immer behagen mag und so wenig Erfolge speziell die Judenmission trotz der unerschöpflichen Mittel zu verzeichnen hat. Was ist allein auf dem Gebiete der Bibelverbreitung geschehen und in wieviel hunderte von Sprachen ist das heilige Buch übersetzt worden und in erster Reihe von den Engländern allen Völkern, selbst den kleinsten Stämmen der Erde, übermittelt worden. Und noch eins wollen wir nicht vergessen, daß diese Mission sich nie mit Blut befleckt hat und wie rein sie dasteht gegenüber den Greueln, die die Inquisition in Südamerika und Indien verübt, gegenüber den Verbrechen, welche die griechisch-katholische Kirche Rußlands bei der Unterdrückung der Sekten auf sich geladen.

Aber wie der „Adel verpflichtet“, so in noch viel höherem Maße die Frömmigkeit. Es ist bekannt, daß auch im Leben des Einzelnen eine moralische Verirrung viel schwerer beurteilt wird, wenn es sich um einen Menschen handelt, dessen theoretische Überzeugung und praktische Lebensführung von der Religion beherrscht wird. Das eine Beispiel wird von allen, die der Religion feindlich gegenüberstehen oder sich von ihren Forderungen gern befreien möchten, verallgemeinert und als willkommener Beweis genommen, daß die Moral völlig unabhängig ist von der Religion, ja daß die Religion doch nur eine sehr geringe Bedeutung für das Leben des Menschen haben kann, wenn sie nicht imstande ist, veredelnd auf ihn zu wirken und ihn vor Ausschreitungen zu schützen. Es ist hier nicht der Ort, die Fehler in diesen Gedankengängen aufzudecken, sie sind nun einmal vorhanden und haben mehr dazu beigetragen, den Wert der Religion in den Augen des Volkes herabzusetzen als alle naturwissenschaftlichen Hypothesen und populäre materialistische Aufklärungsliteratur. Das ist ja der ureigenste Sinn des jüdischen Begriffes חלול השם der Entweihung des göttlichen Namens. היכי דמי חלול השם „Was ist eine Entweihung des göttlichen Namens“ fragt einer der Talmudweisen,

und antwortet: „Wenn ich z. B. Fleisch kaufe und es nicht sofort bezahle.“ (Joma 80a) Und kürzer und schärfer kann das nicht zum Ausdruck kommen als in dem Spruch: „Ein jüdischer Gelehrter (das Vorbild und Muster im Wissen von der Thora und in der Frömmigkeit), der mit einem Fleck auf seinem Gewand umhergeht, hat den Tod verdient.“ (Sabb. 114a).

Was von Einzelnen, das gilt auch von den Völkern. Und darum fällt auf England die Haupt-, ja die alleinige Schuld der durch diesen Weltkrieg ins Riesenmaß gehenden Entweihung des göttlichen Namens. Wir haben in einem früheren Artikel versucht, die Schuld Englands an dem Ausbruch des Krieges auf das rechte Maß zurückzuführen [1]). Aber das wird keine Verteidigung von dem Schuldkonto Englands löschen können, daß es — mögen die Motive immer sein, welche sie wollen — diesen Krieg vorbereitet und in diesem Umfange ermöglicht hat. Und für Chillul Haschem gilt der Satz אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם es kommt nicht auf die Gesinnung an, sondern allein auf die Wirkung. Und welche Mittel, den richtigen Sachverhalt zu verschleiern, England auch bisher angewandt hat, es kommt die Zeit, wo alle Kulturvölker der Wahrheit inne werden, wo alle edlen Menschen auf dem weiten Erdenrund den Fluch aussprechen über die ruchlosen Urheber des großen Menschenschlachtens und wo die Frömmigkeit Englands zum Spruch und Gleichnis wird für jeden, der die Hoheit der Religion herabzusetzen sucht und der Name Gottes des Heiligen in den Staub gezerrt wird, weil das Volk das draußen in der großen Welt am meisten berufen und geschäftig war, ihn preisend zu verkünden, ihn am tiefsten entwürdigt hat. Daß alle Vertreter einer ernsten das Leben beherrschenden Religiösität sich des frommen Englands werden schämen müssen, das ist seine größte nie zu sühnende Schuld, איזהו חלול השם כל שחבריו מתביישין מחמת שמועתו. „Wann liegt eine Entweihung des göttlichen Namens vor, wenn man von Einem Dinge erzählt, über die die Gleichstrebenden sich schämen müssen. (Joma 80a)

[1]) „Das große Hassen“ Jeschurun I S. 415—426.

Der Talmud, wir erwähnten es schon oben, zählt die verschiedenen Möglichkeiten auf, durch die dem Schuldbeladenen Sühne wird, aber Chillul Haschem, so meint er, vermag allein der Tod zu sühnen, wie Jesajah es gekündet: „Nimmer findet diese eure Schuld Sühne ehe ihr sterbet, so spricht Gott der Herr der Heerscharen".[1]) Es ist, dieser Gedanke liegt hier zugrunde, nicht so wie bei anderen Verbrechen, die durch Leiden abgebüßt und durch tiefe Reue aus der Welt getilgt werden können. Die Wirkungen gehen ins Ungemessene und sie können nur als abgeschwächt gelten, wenn der nicht mehr vorhanden ist, der diese Schuld auf sich geladen hat, wenn vor aller Augen kund geworden ist, daß Gott seiner nicht spotten läßt. Darum führt uns auch unser jüdisches Denken zu der Überzeugung, daß Englands große Schuld nur mit dem Tode gesühnt werden kann, dem Tod, wie ihn ein Volk stirbt, das von so unermeßlicher Größe war, das seine Wurzeln überall auf der Welt so tief in das Erdreich gegraben, dem Tod des allmählichen Absterbens und Niederganges.

Es bedarf keiner Sehergabe, um England dies Schicksal vorauszusagen. Wie unendlich verschlungen auch die Probleme sind, welche dieser Krieg und sein Ausgang der Welt aufgibt, das ist nach diesem halben Kriegsjahr jedem klar, auch unseren Feinden, wenn sie sich auch gegenseitig darüber hinwegzutäuschen suchen, daß es für das Hauptresultat nur zwei Möglichkeiten gibt: ein Sieg der Zentralmächte, oder das Ringen geht unentschieden aus und der alte Besitzstand der Völker bleibt gewahrt. Auch in dem letzteren unwahrscheinlichen Falle würde Deutschland, das einer ganzen Welt zu trotzen vermochte, an äußerem Ansehen und innerer Kraft einen Aufstieg erleben, wie der Staat Friedrichs des Großen unmittelbar nach dem siebenjährigen Kriege. Es wird und muß das auf Kosten Englands geschehen; das aber bedeutet für die britische Weltherrschaft der Anfang vom Ende. Sie sog ihre Kraft aus dem Glauben an ihre märchenhafte Macht und Größe.

---

[1]) Jes. 22, 14.

Ein Volk, das mit zwei großen Reichen im Bunde und unter der wohlwollenden Neutralität der anderen Völker Deutschland nicht hat niederringen können, hat für immer den Nimbus des Allbezwingers verloren.

Wie ein Schauer der Ehrfurcht vor unserem Volke überkommt es uns, daß Deutschland in erster Reihe dazu berufen ist, das große Strafgericht zu vollziehen. Der Ehrfurcht, daß es das erwählte Werkzeug sein soll in der Hand der richtenden Vorsehung, die auch den Völkern ihr Schicksal zumißt und wägt. Aber auch der Furcht, ob wir uns der großen Aufgabe würdig erweisen werden. Und die Prophetenworte werden in uns lebendig, die von den großen Reichen erzählen, die Gott zur Zuchtrute seines Zornes auserkoren und die Er wieder verworfen, weil sie glaubten, sie hätten „aus eigener Kraft und durch die Erfolge ihrer Wissenschaft das Große vollführt"[1]). Noch geht durch die Seele des Volkes wie seiner Führer der Zug demütiger, gottergebener Frömmigkeit, noch lebt in der überwiegenden Mehrheit das Bewußtsein so manch begangenen Unrechts, noch herrscht der feste Vorsatz, zu sühnen, was an Schuld und Fehl sich angehäuft, die Fundamente des künftigen politischen Lebens zu gründen auf Wahrheit und Gerechtigkeit.

Wird die seelische Erhebung von Dauer sein? Schlechtigkeit und Charakterschwäche sind nun einmal das Erbteil vieler Menschen, und es wäre töricht sich der Hoffnung hinzugeben, daß der Trieb zum Bösen, der nach der Bibel dem Menschenherzen eingepflanzt, mit Stumpf und Stiel auszurotten sein wird. Furchtbar aber wäre der Gedanke, daß die Ströme Bluts umsonst oder nur um Ländererwerbs und einer Erweiterung der Märkte geflossen sein sollten, daß aus diesem gewaltigsten aller Kriege nicht auch den geistigen Werten und darunter dem höchsten dieser Werte, dem Glauben, ein dauernder Gewinn zufließen sollte. Und mögen die Menschen noch so sehr gefehlt haben in der Entweihung des göttlichen Namens, Gott hat — nach dem tiefen Worte Ezechiels[2]) — Mitleid mit seinem

[1]) Jesajah 10, 13.

[2]) Ez. 36, 21.

heiligen Namen, es muß eine Periode kommen, in der Gott wieder geheiligt wird in der Mitte der Erdenbewohner.

Die Welt soll nach dem stolzen Ausspruch eines Dichters noch einmal an deutschem Wesen genesen. Er meinte nicht Ross' und Reisige, nicht die großen Mörser und die besten Unterseeboote, sondern den deutschen Geist, der im Denken, Fühlen und Handeln ernst und tief die Aufgaben der Welt kraftvoll erfaßt und zu Ende führt und dennoch lebt und webt in den Gedanken an das Überirdische. Wenn dies Dichterwort zur Wahrheit wird, wenn Deutschland nicht nur dereinst mit der größeren Zahl von Menschen prunken kann, die es erschlagen und gefangen, wenn es den neuen Geist und das neue Herz [1]), die es jetzt erworben, sich für die Dauer bewahrt, wenn dann die Völker nicht nur die besten Waffen und Maschinen, die unzerstörbarsten Stoffe und unentbehrlichsten Heilmittel, nicht nur die haltbarsten wissenschaftlichen Theorien und die beste Musik aus unserem Lande gewinnen, sondern für ihre Charaktereigenschaften und ihre sittlichen Ideale für ihren religiösen Glauben sich den Deutschen zum Vorbild nehmen, dann ist die große Entweihung des göttlichen Namens, deren wir jetzt Zeugen sind, gesühnt, weil diese Entweihung nur ein Durchgangspunkt war für eine umfassendere und erhöhte Heiligung Gottes.

* * *

Das ist unser Wunsch und unsere Hoffnung. Zur Verwirklichung sind wir selbst berufen. Wir bürgen alle für einander und innerhalb des großen Volksverbandes die einzelnen Gruppen. Wir Juden sind der Überzeugung, daß uns für die Heiligung des göttlichen Namens noch eine besondere Aufgabe zugefallen. Um wieviel mehr muß unser Streben darauf gerichtet sein, an der Erreichung dieses Zieles den größten Anteil zu nehmen. Eng und kleinlich ist die Anschauung, daß diese Heiligung nur zu messen ist an der An-

[1]) Ez. 36. 26.

zahl derer, die im Kriege gefallen oder die das Eiserne Kreuz für ihre Tapferkeit errungen. Gewiß auch das ist Kiddusch Haschem, eine Heiligung des göttlichen Namens, und keine geringe, denn sie ist mit Leben und Leiden bezahlt. Aber noch größer und schwerer ist die Aufgabe für die Zurückgebliebenen, in dieser Zeit, da ein wunderbarer Idealismus alle Seelen durchzieht, in jeder Geberde, in jedem Wort, in jeder Handlung Gottes Namen zu heiligen, auch das Geringste zu meiden, daß unsere Glaubensgenossen sich auch nur Eines unter uns schämen müßten איזהו חלול השם כל שחבריו מתביישין מחמת שמועתו. Es kommt die Zeit, da die Begeisterung verflogen, der Burgfriede aufgehoben und der Kampf der politischen Parteien wieder begonnen. Heil uns, wenn wir von gerechten Beurteilern dann die Worte hören dürfen: Ja, es ist das Volk Gottes, das Israel, dessen Er sich rühmen darf. J. W.



Zur talmudischen Wortdeutung.

Von Rabbiner Dr. S. Kaatz, Zabrze.

Zu den auffallendsten Wortdeutungen des Talmuds gehört der Ausspruch R. Akibas, der die halachische Bestimmung, daß die Tephillin des Hauptes aus vier Gehäusen bestehen, an den Ausdruck טוטפת anknüpft und bemerkt, daß „Tot“ in Kathphi zwei und ebenso „Photh“ in Afrika zwei bedeute. (Menachoth 34b). Noch auffallender wird dieser Ausspruch dadurch, daß R. Akiba dabei gegen die auf einem einfachen und bekannten talmudisch-exegetischen Grundsatz beruhende Ansicht R. Ismaels, der die in Frage stehende Halacha aus der verschiedenen massoretischen Schreibung des Wortes „Totaphoth“ herleitet, polemisiert, indem er bemerkt, eine solche Ableitung sei nicht nötig.

M. Joel, „Blicke in die Religionsgeschichte“ I S. 52 behandelt das Thema der talmudischen an fremde Sprachen anknüpfenden Wortdeutungen und meint, wenn man nicht annehmen wolle, R. Akiba habe gerade die seltsamste Anlehnung für die Halacha vorgezogen, weil sie desto leichter behalten werde, daß nur eine Erklärung übrig bleibe: Nach der Überzeugung der talmudischen Weisen werfe entsprechend dem Satze: „Jedes Wort, das aus dem Munde Gottes kam, spaltete sich in 70 Zungen“ (Sabbath 88b) die heilige Schrift unbeschadet des Umstandes, daß sie hebräisch sprach, doch auch zugleich in allen Sprachen einen Sinn ab, so daß man neben dem Sinne, den das Wort im hebräischen ergab, auch den Sinn mit einheimsen konnte, den der zufällige Klang des Wortes in einer fremden Sprache hatte, weil man es eben nicht für zufällig hielt. R. Akiba habe natürlich den Wortsinn von Totaphoth gekannt, aber er habe darum den Umstand, daß in zwei fremden Sprachen der Klang der einzelnen Silben des Wortes je zwei bedeutete, für nicht zufällig gehalten, sondern von der Schrift beabsichtigt. Man habe eben nicht groß genug von Gottes Wort denken zu können geglaubt.

Die Ausführungen Joels sind an sich interessant und beachtenswert. Sie reichen aber zur Erklärung unserer Stelle nicht aus. Ich will nun kurz darzulegen suchen, wie m. E. die Stelle aufzufassen und zu erläutern ist, damit die Schwierigkeit beseitigt werde.

Der Satz lautet: (Menachoth 34b) ת"ר לטטפת לטטפת לטוטפות הרי כאן ד' דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר אינו צריך טט בכתפי שתים פת באפריקי שתים. R. Ismael knüpft also die Halacha von den 4 Gehäusen der Kopftephillin daran an, daß zweimal טוטפת mit defektiver Endung geschrieben sei und einmal mit plene Endung. Aber, wie schon Thossaphot z. St. bemerken, entspricht diese Schreibung nicht den massoretischen Angaben. Ich glaube nun, daß die Unentschiedenheit von defectivum und plene die Abweisung R. Akibas אינו צריך mit veranlaßt haben dürfte. (Vgl. Menachoth 34a die ähnliche Kontroverse R. Ismaels und R. Akibas über מזוזות).

Hierzu kommt noch ein zweites: Während sonst in der Regel bei einer talmudischen Kontroverse über die Schriftherleitung von halachischen Bestimmungen beide Meinungen nebeneinander bestehen können, kann hier R. Akiba bei seiner Deutung die Richtigkeit der Herleitung R. Ismaels nicht anerkennen, weil beide einander ausschließen. Denn wenn die Zusammenstellung der plene und der defektiven Schreibung von טוטפת die Zahl 4 ergibt, so würde bei Hinzukommen der Deutung R. Akibas, daß טוטפת an sich 4 enthält, die Gesamtsumme 16 herauskommen. Das dürfte der zweite Grund sein, warum R. Akiba die Meinung R. Ismaels ablehnt.

Und nun zur Hauptsache, der etymologischen Deutung von טוטפת nach dem Kathphischen und dem Afrikanischen. Die Deutung hebräischer Schriftworte nach anderen Sprachen, zumeist dem Griechischen, findet sich bei den talmudischen Weisen sehr häufig. Die Weisen wollten durch eine solche Ableitung den betreffenden Begriff anschaulich machen. Ihre Deutung ist zumeist eine reine Volksetymologie. Aber allen diesen populär-etymologischen Herleitungen ist das eine gemeinsam, daß sie Gedanken, die schon aus dem hebräischen Text selbst gefolgert werden könnten, durch die Anlehnung an die fremde Sprache deutlicher und greifbarer machen. Einige Beispiele: Wenn in Sukka 35a bei פרי עץ הדר das Wort הדר mit dem griechischen ὕδωρ „Wasser“ erklärt und damit als eine Frucht bestimmt wird, die „bei jedem Wasser gedeiht“ d. h. die auch bei Regenmangel nicht leidet, da sie künstlich bewässert werden kann, so könnte der gleiche Gedanke an das hebräische הדר „Pracht“ angelehnt werden: die Frucht bleibt immer „prächtig“, sie verdorrt nicht, auch wenn Trockenheit herrscht, da sie durch Begießen wächst.

Wenn der Midrasch zu אלון בכות (1. B. M. 35,8) bemerkt ἄλλον „ein anderes Weinen“ und damit auf den Tod Rebekkas anspielt, so kann der gleiche Gedanke an den Urtext selbst angelehnt werden. (Vgl. die Kommentatoren.)

יקום (1. B. M. 7,23) wird mit οἰκουμένη „die bewohnte Erde“, המסו (5. B. M. 1,28) wird in Tanchuma Buber Beschallach

mit ἥμισυ „sie haben zur Hälfte geteilt“, תעכסנה (Jes. 3,16) wird Sabbath 62b mit ἔχις die verführende „Schlange“, חן (Hiob 36,22) wird in der Pesikta mit ἕν „der Eine“ zusammengestellt, lauter Gedanken, die ganz unabhängig vom Griechischen hätten ausgesprochen werden können, weil sie in sinngemäßer Ausdeutung auch aus dem Zusammenhang des Urtextes abzuleiten sind.

Ich habe nur einige wenige Beispiele aus der großen Fülle der vorhandenen herausgegriffen, und ich glaube sagen zu dürfen, daß eine Prüfung sämtlicher Stellen ergeben würde, daß die Anlehnung an die fremde Sprache lediglich zur Veranschaulichung dessen dient, was mit demselben Recht aus dem Urtext gefolgert werden könnte.

Ich halte es daher für höchst unwahrscheinlich, daß R. Akiba rein willkürlich das Wort טוטפת auf Grund anderer Sprachen mit „vier“ in Zusammenhang bringt, ohne den hebräischen Text irgendwie zu berücksichtigen; ich glaube vielmehr, daß der Text auch im Hebräischen in irgend einem Sinne das enthalten muß, was R. Akiba aus der fremden Sprache herausliest. Meine Vermutung ist folgende: טפת heißt nach den Lexicis „Schmuck“. (Vgl. 1. Kön. 4,11, wo es als Eigenname erscheint). טוטפת ist nun (vgl. Gesenius, Grammatik § 19 Ende sowie die Lexica) eine Verdoppelung von טפת und steht für taphtefeth; bezeichnet also einen Doppelschmuck. Die Mehrzahl taphtaphoth erzielt daher die Zahl vier. R. Akiba hätte also seine Herleitung des Begriffes „vier“ aus „Tot“ und „Phot“ auch an das Hebräische anknüpfen können, da auch im Hebräischen die erste Silbe als Verdoppelung und ebenso die letzte Silbe als Mehrzahl mit je zwei in Verbindung gebracht werden kann. Aber zur Veranschaulichung des Gedankens lehnt er seine Bemerkung an die fremden Sprachen an, die das in populärer Form ganz deutlich machen. Ich denke, daß nun das Befremdliche des Ausspruchs R. Akibas beseitigt ist, und daß die Stelle in einem andern Licht erscheint.



Über den Wirklichkeitscharakter der religiösen Ideale.

Von Dr. Abraham Hoffmann-Berlin.

Es ist bekannt, daß bedeutende Repräsentanten des Judentums von jeher mit großer Anteilnahme auf den Entwicklungsgang der zeitgenössischen Philosophie blickten. Der Glaube an die religiösen Ideale war ihnen zwar die Hauptsache, aber dieser Glaube sollte auch durch Vernunftgründe gestützt werden. Das Licht, das der Verstand über die religiösen Wahrheiten auszuströmen imstande ist, erschien ihnen nicht beängstigend, im Gegenteil, es war ihnen stets willkommen, schien ihnen die Fülle der Glaubenslehren nur stärken und kräftigen zu können!

Es ist selbstverständlich, daß unter den verschiedenartigen Richtungen der Philosophie nur die idealistisch gesinnten den Bedürfnissen des religiösen Empfindens Genüge leisten können. So war es im Mittelalter Aristoteles, im achtzehnten Jahrhundert Leibniz und Wolff, im neunzehnten Immanuel Kant, welche die Aufmerksamkeit der jüdischen Religionsphilosophen auf sich zogen. Was nun die allerneueste Zeit betrifft, so kann sich kein lebender Philosoph rühmen, einen so überragenden Einfluß auszuüben, wie die vorher genannten Geistesheroen. Dies liegt nicht nur daran, daß die Gegenwart arm ist an philosophischen Talenten ersten Ranges, sondern auch an ihrer intellektuellen Zerrissenheit. Kaum zu einer andern Zeit herrschte eine solche Uneinigkeit hinsichtlich der prinzipiellen Grundanschauungen wie heute! Gleich als ob die geistige Entwicklung keinerlei Fortschritte zu verzeichnen hätte, bekämpfen sich jetzt Naturalismus und Idealismus schärfer als je zuvor. Dazu kommt noch, daß der Naturalismus, soweit er auf ernstliche Beachtung Anspruch machen kann, heute ein viel gefährlicherer Gegner ist als früher. Er ist bei der kritischen Philosophie in die Schule gegangen und hat mancherlei Dinge von ihr gelernt.

Dadurch hat er zweifellos an äußerer und innerer Kultur gewonnen. Er tritt nicht mehr in seiner früheren Gestalt als plumper, ungeschlachter Materialismus auf. Er ist überlegter und besonnener geworden, hat auch einen andern Namen angenommen, um so auch äußerlich seinen veränderten Charakter zu dokumentieren. Als sogenannter „Positivismus" führt er sich heutzutage ein und bemüht sich nicht ohne Geschick um eine führende Rolle unter den philosophischen Strömungen der Gegenwart.

Ich glaube nicht, daß seine Anstrengungen großen Erfolg haben werden. Dazu steht er denn doch in einem zu schroffen Gegensatz zu den religiösen Idealen der Menschheit. Innerhalb der positivistischen Geistesrichtung gibt es aber eine weniger extrem gerichtete Strömung, die auch dem religiös gesinnten Menschen eine Befriedigung seiner Bedürfnisse bieten zu können glaubt. Hans Vaihinger kann als Vertreter derartiger Tendenzen gelten. Es dürfte daher die Leser dieser Zeitschrift interessieren, über den wesentlichen Inhalt seines großen, viel besprochenen Werkes „die Philosophie des Als Ob" unterrichtet zu werden. (Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus von Hans Vaihinger 2. Auflage. Berlin 1913. Verlag von Reuther und Reichard. XXXVI u. 804 S. gr. 8⁰. Preis geh. M. 16,—, in Halbfranz geb. M. 18,50). Leider können wir dem großen Reichtum dieses Buches in keiner Weise gerecht werden. In Fachkreisen ist man sich darüber einig, daß es außerordentlich wertvolle, in das Gebiet der modernen Logik und Erkenntnistheorie einschlagende Ergebnisse in sich birgt. Uns kann hier nur die Stellungnahme Vaihingers zu den Grundproblemen der Weltanschauung beschäftigen.

Charakteristisch für den Autor ist die äußerst geringe theoretische Schätzung, die er dem Denken entgegenbringt. „Der erste Zweck des logischen Denkens ist ein praktischer, die logische Funktion dient der Selbsterhaltung. Erst ein sekundärer Zweck ist die Erkenntnis: sie ist gewissermaßen

nur das Abfallprodukt der logischen Funktion“ (S. 307). Bis zu einem gewissen Grade spricht hier der Verfasser einen Gedanken aus, der als außerordentlich zeitgemäß gelten darf. Mehr als jemals zuvor steht heute der praktische handelnde Mensch im Vordergrund des Interesses. Die reine, nicht auf den unmittelbaren Nutzen ausgehende Wissenschaft spielt eine Art Aschenbrödelrolle, nur was direkt fördernd in das Leben einzugreifen vermag, kann auf eine allseitige Beachtung rechnen!

Aber Vaihinger geht noch viel weiter, die menschliche Vernunft bildet für ihn nicht nur ein bloßes Anhängsel zur Regulierung unserer Lebensfunktionen, sie ist überhaupt nicht dazu geeignet, Erkenntnis im strengen Sinne des Wortes hervorzubringen. Wenn wir absehen von dem, was sich uns unmittelbar aufdrängt, von unseren und unserer Mitwesen Empfindungen und Gefühlen und ihrer Gewißheit, so gibt es gar keine Wahrheit. Was wir so nennen, sind weiter nichts als zweckmäßige Irrtümer, falsche Voraussetzungen, Fiktionen! Und der gebildete Mensch tut gut, sich dieser Tatsache aufs deutlichste bewußt zu werden.

Greifen wir nur hinein in das allerprimitivste, dem Laien als unumstößlich geltende Erfahrungsgebiet, und wir werden sehen, daß es sich wirklich so verhält. Was erscheint uns im praktischen Leben gewisser, was mehr über allem Zweifel erhaben, als daß es körperliche Gegenstände gibt, die uns in verschiedenen Formen, Farben und Härtegraden entgegentreten! Der Erkenntnistheoretiker weiß aber, daß diese Annahme nur eine Hypothese ist. Vor mir steht ein Haus. Ist es wirklich wahr, daß „das Haus selbst“ mir unmittelbar gegeben ist? In der Entfernung erscheint es mir kleiner, in der Nähe größer, von oben betrachtet in anderer Gestalt als von unten, in den Sonne von hellerer Farbe als im Schatten. Wird „das Haus selbst“ sich ändern, wenn ich, der Beobachter, meinen Standort ändere oder wenn ich es in verschiedenartiger Beleuchtung sehe? Nein, „das Haus selbst“ bleibt sich immer gleich, was in meine Wahrnehmung fällt, ist nicht das Haus selbst, es sind

nur Erscheinungen, verschiedenartige Ansichten, kurz heraus gesagt meine Empfindungen. Auf Grund dieser subjektiven Ansichten, dieser meiner Empfindungen konstruiere ich erst einen körperlichen Gegenstand, in diesem Falle ein Haus.

Wie mit dem Hause, so ergeht es uns mit der ganzen körperlichen Welt. Das ganze Universum ist mir in seiner Wesensart nicht direkt gegeben, es ist vielmehr ein erschlossenes Gebilde. Aber nicht diese, dem Philosophen längst bekannte Tatsache ist es, die Vaihinger hervorheben will. Er geht noch viel weiter. Wir wissen es, daß der Physiker und Chemiker überhaupt keine Farben, keine Töne, keine Gerüche als objektiv existierend anerkennt. Im Sinne der strengen Wissenschaft gibt es nur letzte, unteilbare Grundbestandteile, die keine von den uns bekannten sinnlichen Qualitäten besitzen. Dennoch aber kümmern wir uns im praktischen Leben nicht um diese Tatsache, ja wir können es überhaupt nicht. Es wäre ungereimt und lächerlich im gewöhnlichen Verkehr statt von Farben und Tönen von unsinnlichen Äther- und Luftschwingungen zu sprechen. Was folgt daraus, sagt Vaihinger? Wir wenden für unser ganzes Leben in bewußter Weise falsche Vorstellungen an! Es gibt da draußen keine Farben und keine Töne, wir hantieren aber doch mit derartigen falschen, rein fiktiven Begriffen. Warum? Weil sie uns nützlich, ja unentbehrlich sind!

Wie mit diesen Vorstellungen, so geht es, nach unserm Autor, mit sehr vielen andern. Ja sogar die unentbehrlichen Grundbegriffe der Wissenschaft, die Atome des Chemikers, die unendlich kleinen Größen des Mathematikers, der absolute Raum und die unendliche Zeitdauer sollen falsche, teilweise sogar in sich widerspruchsvolle Begriffe sein!

Dennoch aber dürfen wir uns ihrer nach wie vor bedienen, weil sie uns außerordentlich nützlich sind. Nicht auf ihre Wahrheit kommt es an, sondern auf ihre Zweckmäßigkeit. Wahrheit ist für gewöhnlich weiter nichts als ein zweckmäßiger Irrtum!

Wie verhält es sich aber mit unsern allerhöchsten, unsern metaphysisch bedeutsamsten Begriffen, was wird mit unserer

Freiheit, mit der Gottesvorstellung geschehen? Auch diese Vorstellungen, meint Vaihinger, können in theoretischer Beziehung nicht gerechtfertigt werden, es sind theoretisch falsche, ja widerspruchsvolle Begriffe! Und dennoch sind sie uns unentbehrlich, wir können ohne sie nicht auskommen. Wir müssen schlechterdings so leben, als ob es einen Gott, als ob es menschliche Willensfreiheit gebe. „Wem solche Erkenntnis fürchterlich erscheint, wem sie eine schädliche Wahrheit ist, wer glaubt, dadurch seine Ideale als wertlos wegwerfen zu müssen, wer sie gar darum einfach wegwirft — der hat eben auch nie an jenen Idealen mit aller Macht seiner Seele gehangen" (S. 68).

Wie verhält es sich mit dem Wahrheitsgehalt dieser leider nur in höchster Kürze und Unvollständigkeit von mir referierten Ansichten? Es bleibt ein unbestreitbares Verdienst Vaihingers, nachgewiesen zu haben, mit wievielen Fiktionen, mit wie falschen Vorstellungen wir im praktischen Leben und auch in der Wissenschaft umgehen müssen, wie unvollkommen, ja wie ohnmächtig sich unser Verstand erweist, sobald wir mehr als bloße Nützlichkeit, sobald wir Wahrheit von ihm verlangen! Gleichwohl will es uns scheinen, daß unser Gewährsmann denn doch in seinem theoretischen Pessimismus viel zu weit geht.

Wohl sprechen wir, um auf unser erstes Beispiel zurückzukommen, im gewöhnlichen Leben davon, daß die Dinge farbig sind, daß sie Härte besitzen, daß Gerüche und Klänge von ihnen ausgehen, obwohl alle diese Eigenschaften objektiv nicht vorhanden sind. Streng genommen gebrauchen wir also wirklich falsche Vorstellungen. Aber uns kommt es ja praktisch gar nicht darauf an, wie die Dinge gestaltet sind, wenn man sie an und für sich betrachtet, sondern nur auf die subjektiven Eindrücke, die sie auf uns machen. Wenn ich mir eine Rose kaufe, tue ich es um ihrer schönen Farben und Düfte willen, um der Empfindungen willen, die sie in mir erregt, aber nicht deswegen, weil die mathematische Struktur ihrer letzten unsinnlichen Bestandteile einen besonderen Reiz auf mich ausübt. Interessiert mich die letztere, nun da weiß ich wohl, daß ich mich ganz anderer abstrakter Begriffe bedienen muß.

Bedenklicher wäre es allerdings, wenn auch die letzten Grundbegriffe, mit denen die Wissenschaft operiert, als falsch, ja sogar als widerspruchsvoll anzusehen wären. Und in diesem Punkte meinen wir Vaihinger durchaus widersprechen zu müssen. So beachtenswert seine ebenso sorgfältigen, wie umfassenden Analysen sind, wir sehen in dem, was er auszusetzen hat, nur Schwierigkeiten und Dunkelheiten. Viele Unvollkommenheiten, das ist gewiß, finden sich an den außerordentlich wandlungsfähigen Fundamentalbegriffen der Wissenschaft. Aber wir sind nicht berechtigt, sie als vollkommen falsch oder gar als logisch widerspruchsvoll anzusehen.

Wie wir hier dem Autor nicht beistimmen können, so vermögen wir es noch viel weniger, wenn wir seine Anschauung über die allgemeinen metaphysischen und religiösen Ideale in Erwägung ziehen. Vaihinger irrt sich, auch diese Begriffe können nicht als falsch, als logisch widerspruchsvoll hingestellt werden.

Wie kann man überhaupt nur auf eine solche, dem religiösen Empfinden ganz paradox, ganz unnatürlich anmutende Behauptung kommen? Der Grund dürfte folgender sein. Je einfacher und inhaltsärmer der Stoff ist, mit dem wir uns beschäftigen, desto durchsichtiger ist er für unser Denken. Die einfachste Materie bilden die Zahlen und ihre gegenseitigen Beziehungen. Und dementsprechend können wir sagen, es gibt keine Wissenschaft, welche vollkommener ist als die Disziplin, die sich mit ihnen beschäftigt, die sogenannte Zahlentheorie. Nirgends feiert die menschliche Vernunft größere Triumphe als in der Aufhellung und allseitigen Durchdringung dieses Gebietes! Je höher wir aber die Stufenreihe der Wissenschaften hinaufwandern, desto schwieriger wird die Aufgabe. Wie verwickelt ist schon die Biologie, wie spottet beispielsweise die Tatsache der Vererbung aller Erklärungsbemühungen! Ist es da ein Wunder, wenn wir, den allerhöchsten Problemen der menschlichen Vernunft uns zuwendend, um dem Bewußtsein von der Ohnmacht des Verstandes zu entgehen, die Realitäten, an welche diese Probleme anknüpfen, zu verneinen versuchen, wenn

wir uns selbst dadurch zu erhöhen versuchen, daß wir uns die Wirklichkeit kleiner und ärmer vorstellen als sie ist!

Der Begriff der Freiheit und der Gottheit haben für unsern Verstand etwas schlechthin Undurchdringliches. Wir schreiten in der Wissenschaft von der Ursache zur Wirkung fort. Wo aber die Freiheit anfängt, da hört die Bedingtheit auf, da geschieht etwas im Menschen, ohne daß ich seine Naturanlage allein dafür als Ursache angeben kann. Ein solches Ereignis vermag ich zwar zu erleben und zu beschreiben, aber keineswegs bin ich fähig, es wissenschaftlich zu behandeln, dem Prinzip von Ursache und Wirkung unterzuordnen

Noch hilfloser steht das Denken der Gottesvorstellung gegenüber. Zwar bietet auch für diesen Begriff die Erfahrung einen Anknüpfungspunkt dar. Die Zweckmäßigkeit im lebenden Organismus weist auf einen vernünftigen Weltenurheber hin. Dieser analogieartige Schluß genügt dem naiven unreflektierten Denken. Die wissenschaftlich vorgehende Philosophie verlangt aber tiefere Aufschlüsse. Ihr genügt nicht ein Gott, der, dem Geiste des Menschen entsprechend nur noch viel größer als dieser — in der Zeit lebt und so dem Wechsel derselben, dem Vorher und Nachher untertan ist. Sie setzt ihn vielmehr als erhaben über Zeit und Raum. Damit dieses Wesen aber schließlich vollständige Allmacht erhält, muß es auch den Gesetzen unseres Denkens übergeordnet sein. So tritt die Gottesvorstellung je reiner sie wird, immer mehr aus dem Gesichtskreis wissenschaftlicher Betrachtungsweise heraus, ihr Wesen erfüllt sich immer mehr mit Elementen, die der Sphäre des Glaubens angehören.

Es ist aber ein Trugschluß, eine Vorstellung, die nicht mehr in das Gebiet menschlicher strenger Wissenschaft fällt, deswegen als nichtig und widerspruchsvoll hinzustellen! Wir werden an der Existenz derartiger Vorstellungen auch in theoretischer Beziehung festhalten, wenn sie sich auch in erster Linie im praktischen Leben zu bewähren haben. Ist es doch ganz unmöglich, Gott und Freiheit als Normen für unser Handeln aufzustellen, ohne diesen Begriffen wirkliches Leben, reale

Existenz zuzuschreiben! Wir können als höchste Ideale unseres Lebens keine falschen Vorstellungen, keine bloßen Fiktionen brauchen, dazu ist das Leben viel zu ernst! Und so wohlgemeint Vaihingers Art der Aussöhnung zwischen Positivismus und Idealismus ist, uns erscheint sie nicht gangbar. Sein Buch bedeutet zweifellos eine wertvolle Bereicherung der einzelnen philosophischen Fachdisziplinen, dem idealistischen Weltanschauungsbedürfnis sowohl, wie dem religiösen Empfinden vermag es nicht genügend gerecht zu werden.



Über Tierschutz nach den Lehren der Thora.

Von Rabbiner Dr. M. L. Bamberger-Schönlanke.

Der göttliche Schöpfungsplan hat jedem Wesen in der Natur, dem kleinsten wie dem größten, seinen Zweck und seine Bedeutung zugewiesen. In dem großen Weltgetriebe ist nichts vorhanden, das zwecklos ins Dasein gerufen worden ist. Von dieser Wahrheit mußte sich König David bereits überzeugen, nachdem er an der Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit zweier in der Welt vorhandenen Dinge gezweifelt hatte [1]).

Allerdings soll alles in der Welt einem höheren Zwecke dienen und deshalb in den Dienst des der höchsten Vervollkommnung fähigen Wesens, des Menschen gestellt sein.

כל פעל ה' למענהו „Alles hat Gott um seinetwillen (des Menschen Willen) geschaffen" (Sprüche Salomons 16,4). Deshalb hat unsere Thora auch gleich zu Anfang der Schöpfung den Menschen zum Beherrscher der niederen und höheren Lebewesen eingesetzt.

„Seid fruchtbar und vermehret Euch und füllet die Erde und bezwinget sie und herrschet über die Fische des Meeres und über das Ge-

[1]) Midrasch Schochartob 39.

flügel des Himmels und über alles auf der Erde sich regende Lebewesen. Und Gott sprach, siehe ich habe Euch alles samenbringende Kraut auf der Erde und alle samenbringenden Fruchtbäume zur Speise gegeben" (1. B. M. I. 28,29).

Tier- und Pflanzenwelt sind somit vom Weltschöpfer dem Menschen zur Dienstbarmachung für seine Zwecke übergeben.

Diese Freiheit, welche der Schöpfer dem Menschen, den Tieren gegenüber einräumt, hat Schopenhauer veranlaßt, dem Judentum den Vorwurf zu machen, daß „die Nichtachtung der Tiere in Europa aus dem Judentum stamme"[1]). Er hat sich von seinem Judenhasse so weit hinreißen lassen zu schreiben:

„Die vermeintliche Rechtlosigkeit der Tiere, der Wahn, daß unser Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei oder wie es in der Sprache jener Moral heißt, daß es gegen die Tiere keine Pflichten gebe, ist geradezu eine Roheit und Barbarei des Okzidents, deren Quelle im Judentum liegt"[2]).

Mag diese Äußerung noch der Unwissenheit zugeschrieben werden, so ist die folgende Behauptung offenbar gegen besseres Wissen aufgestellt, und lediglich vom Hasse gegen das Judentum diktiert und erscheint als absichtliche Fälschung der Wahrheit.

„Nicht eine einzige Stelle des alten Testaments ließe sich auffinden, worin durch ein Verbot der Tierquälerei die Menschen zur Schonung der Tierwelt angehalten seien, und die wenigen Stellen, die aus der Bibel herbeigebracht werden, wie Sprüche XII, 10. Ps. 147,9, Job 39,41 seien nur darauf berechnet worden, daß man die Stellen nicht nachschlage, da auch sie nichts Positives enthielten"[3]).

Diese Angriffe Schopenhauers gegen unsere Thora sind von vielen wieder aufgenommen worden und gehören in manchem Tierschutzverein zum eisernen Bestand des Materials, das gegen jüdische Lehre und jüdisches Gesetz vorgebracht wird. Objektiv Denkende urteilen allerdings anders. So schreibt Brehm[4]): „Ein freundliches Verhältnis zu den Tieren war besonders bei den Israeliten vorherrschend" und Kirchner[5]): „Die Bibel ist reich

---

[1] Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik. Leipzig 1881 S. 162.

[2]) Ibid. S. 238.

[3]) Parerga und Parelipomena II 399.

[4]) Tierleben I S. 27.

[5]) Leibniz Psychologie S. 3.

an Stellen, welche die Tiere als Geschöpfe Gottes, für die er auch sorgt, der Pflege der Israeliten empfohlen". Der Historiker Leky schreibt[1]):

„In dem Bereiche und Kreise der von den ersten Kirchenlehrern aufgestellten Pflichten hatten die gegen die Tiere keine Stelle. Dies ist in der Tat eine Form der Humanität, die aufs glänzendste im alten Testament hervortritt. Bei den Juden fanden niemals Tierkämpfe statt, und die rabbinischen Schriften zeichnen sich durch den Nachdruck aus, mit welchem sie die Pflicht der Milde und des Wohlwollens gegen die Tiere einschärfen".

Ähnlich äußert sich der Ästhetiker Friedrich Vischer[2]).

„Man könnte allerdings weitergehen und es als Mangel der christlichen Religion an sich bezeichnen, daß sie, wie sie überhaupt zu wenig über die wirklichen bestimmten Menschenpflichten aufstellt, so auch auf diese Seite sich — in ihren Urkunden — nicht einläßt, darüber nichts vorschreibt. Die Gesetzgebung Mosis stand hierin höher und hat bekanntlich herrliche Bestimmungen, worin sie Erbarmen mit dem Vieh zur Religionspflicht macht."

Wie unsere Thora tatsächlich über den Schutz der Tiere denkt und wie in talmudischer und späterer Zeit das Verhalten der Menschen den Tieren gegenüber geregelt war, das in aller Kürze darzustellen, soweit es im Rahmen eines Artikels möglich, ist der Zweck unserer Zeilen.

Maimonides (Moreh III 48) bezeichnet vegetabilische Nahrung in erster Linie als die dem Menschen zuträgliche Kost, aber Fleisch sei dennoch zur Nahrung erforderlich. Die zuträglichste Fleischkost ist jene, die von den uns zum Genusse gestatteten Tieren stammt. Weil die Notwendigkeit der Fleischkost von unserer Thora anerkannt wird, verlangt die Thora, daß beim Schlachten der Tiere jene Schlachtmethode angewandt wird, welche dem Tiere am wenigsten Schmerz bereitet. Deshalb darf das Tier nicht durch ungeschicktes Schlachten oder durch einen Stich getötet werden, כונה התורה לקלה שבמיתות ואסרה שיענה אותם בשחיטה רעה ולא בנחירה. Rücksichtsnahme auf den Schmerz des Tieres gibt Maimonides auch als Grund an für das Verbot des אבר ובשר מן החי „ein von einem lebenden Tiere abgeschnittenes

[1]) Sittengeschichte Europas II. S. 136 und Anmerkung dort.

[2]) Münchener Allgemeine Zeitung vom 26. Dezember 1876.

Glied" zu genießen. Das Verbot אותו ואת בנו „Muttertier und Junges an einem Tage zu schlachten" hat ebenfalls in der Tiere Leid seinen Grund, „denn es ist kein Unterschied in bezug auf die Mutterliebe bei Tier und Mensch, denn die Mutterliebe ist nicht Sache des Verstandes, sondern Sache des Gefühls". Auch in dem Gebot, die Mutter von den jungen Vögeln zu jagen, bevor man die junge Brut nimmt שילוח הקן, erblickt Maimonides im Gegensatz zur Ansicht des Talmuds eine Rücksichtsnahme auf den Schmerz der Tiere. R. Samuel b. Meir erklärt das Verbot „Koche nicht das Böcklein in der Milch seiner Mutter", ebenfalls als einen von der Thora geforderten Schutz der Tiere, resp. als eine Verwarnung: Sei nicht lieblos und grausam gegen die Tierwelt.

Bei den von uns angeführten Beispielen ist immer noch ein Zweifel zulässig, ob die Thora wirklich den Schutz der Tiere im Auge hat, da wir ja Gründe für die Gebote und Verbote der Thora nur dann als unbedingt richtig akzeptieren können, wenn die Thora selbst sie uns mitgeteilt hat. Die Begründung der Mizwoth, wie sie Maimonides gibt, hat ja bekanntlich sehr viele Anfeindungen erfahren. Trotz alledem dürfte das von uns Angeführte genügend Beweiskraft besitzen, um zu zeigen, daß dem Geiste des Judentums Tierquälerei fremd ist. Wir haben außerdem sehr viele Gebote und Verbote der Thora und andere Aussprüche der heiligen Schrift, welche uns deutlich zeigen, daß die Thora humane Behandlung der Tiere forderte, viele Jahrtausende, bevor irgend ein Tierschutzverein in die Erscheinung trat[1]). Die Thora macht es uns bei der Sabbathheiligung zur Pflicht auch die Tiere an der Ruhe teilnehmen zu lassen mit der Begründung למען ינוח שורך וחמורך

[1]) Der erste Tierschutzverein „Society for the Prevention of cruelty to animals" ist 1824 gegründet worden. Einer der Begründer war übrigens der Jude Louis Gompertz, welcher durch seine Schrift „Moral Inquiries on the situation of Man and Brutes" die Anregung dazu gab. Gompertz war der Ansicht, daß es unerlaubt sei, die Tiere für menschliche Bedürfnisse zu benützen. Er aß deshalb nur Pflanzenkost, fuhr auch in keinem Wagen.

(II B. M. 23. 12) „damit ruhe dein Ochse und dein Esel“ Hier ist es deutlich ausgesprochen: Auch das Tier ohne Verstand und Vernunft sollst du so viel als möglich schonen.

Verursache dem Tiere kein unnötiges Leid, ruft die Thora uns zu, wenn sie uns verbietet, dem Ochsen beim Dreschen das Maul zu verbinden (V. B M. 25,4). Ebenso kann es wohl kaum bezweifelt werden, daß die Vorschrift „pflüge nicht mit Ochs und Esel zusammen“ (ibid. 22,10) an das Leid der Tiere denkt, weil durch die ungleichmäßige Kraft beider Tiere dem einen Tiere eine größere Anstrengung bei der Arbeit zufällt, als dies bei zwei gleich kräftigen Tieren der Fall ist.

So will unsere Thora durch diese Vorschriften unser Verhalten gegenüber der Tierwelt im allgemeinen dahin regeln daß wir nicht durch Roheit und gefühllose Grausamkeit gegen die Tiere unsere Menschenwürde verlieren und nie aufhören, uns milde und barmherzig zu verhalten, gegen wen es auch immer sei.

Mit Recht deduziert daher der Talmud (Sabbat 128 b. Baba Mezia 32b) aus der Vorschrift: „Du darfst nicht sehen den Esel deines Bruders oder seinen Ochsen hinfallen auf dem Wege und dich ihnen entziehen, aufrichten, helfen mußt du ihm“ (5. M. 22,4). צער בעלי חיים דאורייתא daß die Tierquälerei als biblisches Verbot zu gelten hat. Der Talmud lehnt es ab in dieser Pflicht eine Pflicht gegen den Nebenmenschen zu erblicken; lediglich die Rücksicht auf das Tier ist es, welche den Grund für diese Bestimmung bildet. Klar und deutlich ergibt sich die Richtigkeit dieser Behauptung durch die von Maimonides (הלכות רוצח ושמ"נ פ' י"ג ה' י"ג) rezipierte Halacha, daß bei Kollision der beiden Pflichten טעינה ופריקה „des Aufladen- und Abladenhelfens“ man erst abladen helfen müsse, weil צער בעלי חיים der Schmerz eines Tieres zuerst beseitigt werden muß. (Cfr. Tur Choschen mischpat und Schulchan Aruch 272).

Der Gesichtspunkt des צער בעלי חיים דאורייתא war auch für den Talmud (Sabbat 128b cfr. Schulchan Aruch Orach Chajim, 305,19) maßgebend, wenn er es gestattet, am Sabbat für ein ins Wasser gefallenes Tier zu sorgen, wenn auch dadurch ein

rabbinisches Verbot unberücksichtigt bleibt. ואם יש לו צער מביא אפילו כרים וכסתות ומניח תחתיה אף כי הוא מבטל כלי מהיכנו אין לחוש לזה כי אסור הזה הוא מדרבנן וצער בעלי חיים דאורייתא.

Aus gleichen Motiven wird es auch gestattet, durch einen Nichtjuden ein Tier am Sabbath melken zu lassen, weil das Unterlassen dem Tiere Schmerz bereiten würde. Ebenso wird gestattet, einem Reitpferde oder Reitesel am Chaul hamaüed die Nägel zu beschneiden, weil das Unterlassen dem Tiere Schmerz bereiten würde. (Moed Katon 10a. Cfr. Sch. Ar. Orach. Chaim 536, 1).

Auch in der späteren jüdischen Literatur finden sich überall deutliche Hinweise und Vorschriften, das Tier vor unnötigem Leid zu schützen. In der Halacha, ebenso wie in der Hagada, bei Maimonides, ‚Ascheri', Tur und Schulchan Aruch, ebenso wie in der umfangreichen Responsen- und Midraschliteratur finden sich zahllose Mahnungen: Schone das Tier, bereite ihm keinen unnötigen Schmerz.

„Als Moses, so erzählt der Midrasch Rabba (zu Exodus 2), Jethros Herden in der Wüste weidete, war ein junges Böcklein entflohen. Moses sucht es, um es zurückzubringen. Er findet es an einem Bache, wo es seinen Durst stillt. Moses spricht zum Böcklein „wahrlich ich wußte nicht, daß du durstig bist. Du bist gewiß auch müde" und auf den Schultern trug er das müde Tier zurück. Da sagte Gott: „Wer dem Tiere solch Mitleid bekundet, darf meines Volkes Hüter sein."

Und der Midrasch Thillim (78) weiß von David zu erzählen, daß er zuerst die jungen Tiere auf die Weide führte, damit sie das zarte Futter bekommen, dann erst die kräftigen älteren Tiere zur Weide ließ, denn diese können auch das härtere Futter verzehren. Darum sei er auch als Hirte Israels berufen worden. Welch' warmes Interesse für das Leid der Tiere bekundet die Bestimmung des Schulchan Aruch (Orach Chajim 167,1), daß man zwischen dem Händewaschen und dem Segensspruch המוציא sprechen dürfe, um festzustellen, ob die Haustiere ihr Futter bereits erhalten haben, „da es verboten ist zu essen, bevor man die Tiere gefüttert hat."

Interessant ist über diese Frage die Abhandlung von R. Jakob Emden (שאילת יעבץ ח"א י"ז), ob auch Hund und Katze in diesem Sinne als Haustiere gelten.

R. Jacob Emden behandelt auch die Frage, ob das Verbot צער בעלי חיים דאורייתא auch die niederen Tiere wie Insekten und Würmer in sich begreife (ibid. I 110) und ob das Verbot, Tiere zu kastrieren, auch Fische in sich schließe (ibid. I 111). Wenn er auch die Tötung dieser Tiere nicht als biblisch verboten bezeichnen kann, so meint er dennoch, daß weitgehendste Schonung מדת חסידות „Eigenschaft des Frommen" sei und daß der bekannte Kabbalist Rabbi Isak Luria seine Schüler gelehrt habe, daß sie nicht einmal ein lästiges Insekt töten sollen.

Wir gehen in unseren Forderungen nicht so weit, wir wissen, daß der Mensch als der Schöpfung Zweck gilt, daß er demnach berechtigt ist, die Tierwelt in seinen Dienst zu stellen und jene Vertreter aus der Tierwelt, die ihm Schaden bringen, vernichten darf. Der erhabene Geist unserer Thora läßt uns auch hierin das Richtige treffen, indem er uns in gleicherweise bewahrt vor grausamer Tierquälerei, wie vor der lächerlichen Gefühlsduselei Schopenhauers und jener, denen die Liebe zum Tiere als Vorwand dient zum Menschenhaß.



מזל טוב

eine religionsgeschichtliche Betrachtung.

Von Dr. D. Feuchtwang, Wien.

מזל טוב, Wem klänge das nicht traulich und angenehm? Dem Neugeborenen jüdischen Kinde gilt es, dem Barmizwah, der Braut, dem Bräutigam. Jedes glückliche Ereignis wird damit gegrüßt und gesegnet. Und doch ist's eigentlich eine arge Ketzerei. Heißt es doch im Grunde nichts anderes als:

„ein guter Stern sei dir beschieden“, respektive: „Das Ereignis möge in eine günstige Konstellation der Sonne mit einem der Tierkreiszeichen gefallen sein.“ Wer denkt daran? Ganz im Gegenteile. Wenn ein frommer Jude מזל טוב sagt, denkt er sicherlich an den lieben Gott, als an den Spender und Sender alles Guten, den Lenker und Leiter der Schicksale. Es wäre schade um das altvertraute, schöne Wort, wenn es verloren ginge, weil sein Ursprung heidnisch ist. Wenn aber des Judentums religiöse Vergeistigung vermocht hat, daraus einen tieffrommen Wunsch zu gestalten, dann mag es bleiben trotz seiner Herkunft und Abstammung. Es hat immerhin einen uralten Stammbaum, der ungefähr so alt ist als die Kultur des Menschen.

Zu den Sternen zog ihn ein mächtiges Sehnen. Die von Millionen flimmernden Lichtern strahlende Nacht des Himmels erschien dem Menschen frühester Antike auf dem ganzen Erdreich wie ein Geheimnis, in das man dringen, ein tiefes Rätsel, das gelöst sein wollte. Sonne und Mond, die großen Lichter des Tages und der Nacht, die mächtigen Zeiger und Weiser der Weltenuhr, erweckten zeitig Ehrfurcht und Furcht. Anbetend kniete die Menschheit vor ihnen, als wie vor Göttern. Der große Maimonssohn Moses hat recht, wenn er die Veredlung und Heiligung dieses immerhin begreiflichen Götzentums als eine der größten göttlichen Erkenntnisse preist und sein Volk und seinen Glauben glücklich schätzt, der es gelehrt, Gott in den Göttern zu erkennen. Wie sollte denn nicht der Wechsel von Finsternis und Licht des Menschen Seele tief erschüttern? Wie sollte denn nicht der prangende Glanz der Sonne, das Jubeln gleißender Farben im Strahl, die sprossende Triebkraft der Keime, Knospen, Blüten, das Rauschen wogender Wälder den glaubenden, fürchtenden Menschen zum stillen Gebet bewegen, zur Anbetung der Kraft, die in dem Lichte heimlich wohnt? Oder wie sollte nicht der Nachtsturm des Herbstes, die entblätterte Baumpracht, der Frost des Winters, die tötende, lähmende Macht ersterbender Natur den Sterblichen erzittern lassen vor den Gewalten der Finsternis? Alles

dieses aber ist ein Werk der Gestirne und ihrer Stellung zueinander.

Tag und Nacht, Frühling, Sommer, Herbst, Winter, alles Arbeit der Sterne. Des Menschen Gemüt und Geblüt spüren diese stille Arbeit in Leib und Seele. Werden und Wachsen Wachen und Schlafen, Arbeit und Ruhe, Säen und Ernten, Entstehen und Vergehen, alles lenken und begleiten des Himmels Gestirne. Alles Irdische ist abhängig vom Himmlischen. Solche Überzeugung drängt sich dem antiken Menschen mächtig auf, läßt ihn nicht ruhen, bis er die ewigen Gesetze der Welt des Firmaments in Übereinstimmung gebracht hat mit den Gesetzen des Erdengeschehens; eine Harmonie hergestellt hat zwischen Sphären des Himmels und Ären des Erdballs. Es ist ein epochaler Riesenschritt bis zu der Erkenntnis: „Wenn ich den Himmel sehe, deiner Finger Werk, Mond und Gestirne, die Du eingesetzt, dann spreche ich: Was ist der Mensch, daß Du seiner gedenkest“. Ist doch die Warnung vor Anbetung und Verehrung der Gestirne, die Gott anderen Völkern überlassen hat, dem Volke Israel oft genug eingeprägt worden. Der Hang danach muß gar groß gewesen sein? Die „Königin des Himmels“ lockte immer wieder zu ihrem Dienst. Ihr und der Gestirne Walten war zu sichtbar, zu fühlbar. Und dann. Selbst die Patriarchen huldigten der Sternenkunde. Stellte doch — nach uralter Sage — Vater Abraham das Horoskop; derselbe, der in der Urheimat aller astrologischen Wissenschaft, im Chaldäerlande, in seines Vaters Hause, zwölf Götzen mit Kinderhand zertrümmerte, die Sinnbilder der zwölf Monate waren. Als der von ihm zuerst erkannte und verehrte einzige Gott ihn hinausführte in sternklarer Nacht, um ihm zu zeigen, wie zahlreich seine Nachkommenschaft sein würde, sollte er nicht in den Sternen lesen, sondern die Gottesverheißung vernehmen. „Du sollst ein Prophet sein, aber kein Astrolog“, hieß es; du sollst über die deine Zeit beherrschende Weltanschauung, die in dem Sternenregiment die Regelung des Weltgeschehens sieht, hinauswachsen und Verkünder der Gottesidee werden. In jedem

Falle nun sieht altehrwürdige Überlieferung in Abraham auch den großen Astrologen. Kein Wunder, wenn ein anderer Abraham, ibn Ezra nämlich, der Astrologie höchsten Wert zuspricht. Kein Wunder zumal, wenn man weiß, daß Bar Kappara sagte: „Wer Sonnenwenden und Planetenbahnen berechnen kann und es unterläßt, auf den ist der Satz anwendbar: „Auf Gottes Wirken blicken sie nicht und seiner Hände Werk sehen sie nicht." Wie sollte diese merkwürdige Anschauung auch nicht alle Gemüter erfüllen, wenn die auch nichtbabylonische Überzeugung allenthalben herrschte: „Was im Himmel oben, ist auch auf Erden unten," „was Gott oben geschaffen hat, erschuf er auch unten." Heiß war durch Jahrtausende der Kampf gegen die „Diener der Sterne und Sternbilder," deren geheimnisvolle, bezaubernde Lehre alle Herzen gefangen nahm, so daß das Universum davon förmlich umsponnen, umgarnt worden war.

Ein „mas-sal tob" ein „guter Stern" war die tiefste Sehnsucht, der schönste Wunsch. Ist es möglich? Der Kampf gegen die Sterne zeigt sich klar im Spiegel des Talmudmeeres. Zwar rühmt sich einmal ein großer Meister, die Baheen des Himmels und der Gestirne seien ihm so vertraut wie Nehardeas Gassen, ein anderer berechnet das Erscheinen eines Schweifsternes und ein dritter wieder disputiert mit einem Zeitgenossen darüber, ob Israel vom mas-sal abhängig sei oder nicht. Der Stern-Regent des Wochentags oder der Tagesstunde ist nicht ohne Einfluß auf Natur und Schicksal des Menschen, ist die Anschauung angesehener Lehrer. Andere aber kämpfen mit Leidenschaft gegen diese, die Gottesherrschaft verletzende, Behauptung.

Warum aber, so fragten sich viele und bedeutende Denker, sollen die wunderbarsten Schöpfungen des Allmächtigen „der die Sternen-Schar hinausführt, wohlgezählt und keinen vermissen läßt in der Fülle seiner Kraft", nicht das Leben des Menschen des „Mikrokosmos" beherrschen, wo sie doch das gesamte Universum in ihren Machtbereich beziehen? Sonnen

und Monden werden die bewunderten Geistesgrößen verglichen; „die Sonne geht auf und unter"; das heißt: Kein Großer stirbt, es sei denn für ihn durch einen anderen Ersatz geschaffen." Moses ist die Sonne, Josua der Mond. Gewiß; das sind nur Bilder; sie haben jedoch ihre Wurzel im tiefen Boden uralter Traditionen aus Zeiten, die von solcher Überzeugung erfüllt und gekennzeichnet waren. Jüdische Geistesgröße, jüdischer Offenbarungsglaube hat gegen solche Irrung seit Sinais Tagen mit Erfolg gekämpft; nur in dichterischer Phantasie sind Reste geblieben, in der Sprache des Volks; Zeugnis dafür ist die Midraschliteratur, die alles in ihr gastliches Haus lud, was an Gedanken und Geschichten der Vorzeit noch lebendig im Gedächtnis der Zeiten ihres Entstehens war. Wir wollten diese wundersame, geheimnisvoll raunende Sprache, diese durch Jahrtausende wandelnden Gestalten nicht missen. Im Gegenteil. Sie sind uns lieb gewordene, auch für die Wissenschaft des Altertums kostbare Reliquien, die wir verstehen und begreifen, sind Teile eines großen Glaubens, einer religiösen Stimmung der Nationen, sind „Stimmen der Völker", die uns etwas zu sagen haben. Wir befolgen des Dichters Wort: „Ehret das Gesetz der Zeiten und der Monde heil'ger Gang, welche stillgemessen schreiten in melodischem Gesang."

„Das Gesetz der Zeiten" war unseren Ahnen heilig und ist es auch uns. Der Monde heiliger Gang nicht minder. Man braucht nur an die Weihe des Neumonds zu denken und an die Feierlichkeit seiner öffentlichen Verkündung. Die astronomischen Tabellen Rabban Gamliels galten als angesehene Quelle für das Kalendarium. Und welche Rolle das Abhören der Zeugen spielte, die den verjüngten Mond gesehen hatten, bedarf nur der Erwähnung. Bis zur feierlichen Einsetzung des vollsten religiös-nationalen Festes, des Pessach, hat nach dem Midrasch Gott die Tage, Monate, Jahre bestimmt; mit dem Worte der Schrift „dieser Monat ist Euch der erste der Monate" ward die Berechnung dem Menschen überlassen und anvertraut; der Himmelsrat richtet sich von da ab nach

den Beschlüssen der irdischen Ratsversammlung. „Wie ein Vater dem erwachsenen Sohne eine Uhr übergibt, damit er selbst die Zeiteinteilung kennen und bewerten lerne, die bisher dessen Erzieher besorgt hat.“ Die Mündigkeit beginnt mit der Kenntnis der Zeit.

Und Zeitberechnung ist ein Kind der Kenntnis des Gestirnelaufs. Neben Sonne und Mond aber waren die mas-saloth, die Sternbilder des Tierkreises, durch die man sich die Sonne laufend dachte, die wichtigsten und gekanntesten. Ihrer zwölf waren es, je eines für einen Monat, jeder Monat hatte sein mas-sal; und jede der zwölf Stunden des Halbtags stand unter je einem mas-sal. Hatte doch auch jeder Tag der Woche seinen Stern. Die Namen der zwölf mas-saloth sind: Widder, Stier, Zwillinge, Krebs, Löwe, Jungfrau, Wage, Skorpion, Bogenschütze, Steinbock, Wasser(Mann), Fische. Angefangen von den alten Babyloniern bis hinein in die beginnende Neuzeit sind sie es, die das Interesse der Astrologen eminent erregen. Ihre Namen sind bis heute geblieben. Der Wendekreis des Krebses und des Steinbocks zumal ist jedem jungen Schüler durch die Weltkarte geläufig. Was heute Kenntnis und Wissen ist, war ehedem Leben. Die Beobachtung der Sonnenstellung zum Tierkreis beschäftigte die chaldäischen Priester an den babylonischen Höfen; die Auguren und Haruspices am römischen Kaiserhof, die ägyptischen Wahrsager und die deutschen Hofastrologen der Kaiser. Sie ließ aber auch die jüdischen Weisen nicht kalt und gleichgültig. Des sind Zeugen überaus zahlreiche Urkunden, niedergelegt im Schrifttum talmudischer und nachtalmudischer Zeit; durchaus kostbares Gut hebräischer Antike, dessen Sinn und Bedeutung erst durch Vergleichung mit anderssprachigen Berichten des Orients und Okzidents ganz erkannt zu werden vermag. Da ist nichts Minderwertiges oder gar Lächerliches; da hat alles seine historisch-psychologische Begründung. Mas-sal tob ist kein gleichgültig Ding, es ist vielmehr ein Wort, das in der Dinge Ursprung gar gewichtig war. Auch Worte haben ihre Schicksale; sollen wir sagen ihr mas-sal?

Beinahe an allen Stellen der Schrift, wo die Zwölfzahl auftritt, wird vom jüngeren Midrasch an die zwölf Tierkreisbilder erinnert, werden Sachen und Personen zu ihnen in Beziehung gebracht. Da steht klipp und klar im Midrasch Tanchuma: „Die zwölf Stämme sind in der Weltordnung begründet; zwölf Stunden hat der Tag, zwölf Stunden die Nacht, zwölf Monate das Jahr, zwölf Sternbilder der Tierkreis.“ So entsprechen die Jakobsöhne in der Dichtung den zwölf Tierkreisbildern. „Die zwölf Söhne Jakobs gleichen den Sternen; deren Ordnung niemand zu stören vermag. Wer kann die Weltordnung ändern? „Ihr entsprechet den zwölf Tagesstunden, den zwölf Mas-saloth“ (Gen. R. 100,9). Die zwölf Palmen in Elim entsprechen den zwölf Stämmen Israels. Kein Wunder dann fürwahr, wenn die zwölf Steine des Brustschilds und deren Farben, die Lager- und Fahnenordnung der Wüstenwanderer von Midraschpoesie, von Philo und Josephus Flavius mit Betrachtungen über die zwölf Bilder der Mas-saloth umrankt werden; noch weniger verwunderlich, daß Ibn Ezra und Nachmani, ganz besonders der erste, die Stämme poetisch mit astrologischen Gebilden umwebt und tief und ernst in seinen Kommentaren über die Tierkreisbilder handelt. Das veranlaßt auch den berühmten Scaliger, in seiner Ausgabe des großen römischen Astrologen Manilius des Ibn Ezra Tierkreis-Astrologie einen Ehrenplatz anzuweisen. Die Erschaffung dieser Sterne beschäftigt die Pesikta ernstlich; es ist durchaus wichtig, wie und in welcher Folge sie am Himmel erschienen und wie sie herrschen. Ja, es entstand, nach Tanchuma ein arger Streit unter den Tierkreiszeichen, den der Herr schlichtete, indem er „Frieden in den Höhen schuf“. „Die Tierkreisbilder traten auf; der Stier sagte: ich bin zuerst und sieht nicht, was vor ihm war; die Zwillinge erheben sich und sagen: wir waren zuerst und sehen nicht, was vorher war.“ So traten alle zwölf Gestirne auf, darum mußte Gott „Frieden in den Höhen“ stiften. Auch die Stellung der übrigen Planeten, nicht nur der Sonne, erscheint den Weisen wichtig für die Welt. „Es muß überlegt werden: Da doch die Venus die zwölf

Tierkreiszeichen in zehn Monaten durchwandelt, das heißt ein jedes Zeichen in fünfundzwanzig Tagen; der Mars aber in einem und einem halben Monate, also alle Planeten in der Bahn der zwölf Tierkreiszeichen in eineinhalb Jahren, wie kann es dann sein, daß Mars und Venus ihren Lauf in 480 Jahren vollenden? Wir sehen dieses Rätsel, und es muß gelöst werden" (Genes. r. X 4). Man ergänze sich dies durch folgenden interessanten Bericht (Abschn. d. R. Eliezer VI), dann wird man verstehen, wie wichtig die Mas-saloth einmal gewesen sind: „Alle Sterne dienen den sieben Sternen der Stunden. Ihre Namen sind: Merkur, Mond, Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus. Diese haben ihren Dienst an den sieben Tagen der Woche. Und alle dienen den zwölf Mas-saloth (Tierkreiszeichen). Und diese sind: Lamm, Ochs, Zwillinge, Krebs, Löwe, Jungfrau, Wage, Skorpion, Bogenschütze, Böcklein, Wassermann, Fische. Und diese wurden beim Schöpfungswerk geschaffen, um die Weltordnung zu leiten".

Wenn nun gar die ganze Weltordnung von diesen Sternen abhängt, dann müssen wohl auch die Einrichtungen irdischer Heiligtümer so getroffen sein, daß sie den himmlischen entsprechen. So ist es auch. Zu den Darbringungen und Gaben der Fürsten merkt ein Gelehrter, R. Pinchas ben Jaïr, an: Zwölf silberne Schüsseln, zwölf silberne Schalen, zwölf goldene Löffel, zwölf Rinder, zwölf Widder, zwölf Lämmer, zwölf Ziegen; entsprechend den zwölf Mas-saloth (Tierkreiszeichen), den zwölf Monaten des Sonnenjahres, den zwölf Stämmen, den zwölf Fürsten, den zwölf Führern der Seele."

Dann muß geradezu im Tempel Salomos in den Säulen Jakin und Boas Sonne und Mond, in den zwölf Rindern unter dem Becken, die nach den vier Himmelsgegenden gerichtet waren, der Tierkreis gesehen werden. (Midr. Tadsche). In den kleinen Midraschsammlungen zumal wimmelt es von Anspielungen dieser Art, welche alle hohen poetischen Sinn verraten, aber auch zeigen, wie tief diese Symbolik im Geist und Gefühl begründet lag. Daß man stets nur Heiden wirkliche und praktische Anwendung der Astrologie zumutete, mag Haman

beweisen, der nach einem Berichte (Esther rabb. VII 11) nach vielen Versuchen den richtigen Moment für das Loswerfen gegen die Juden schließlich die Mas-saloth befragte; alle werden sie aufgezählt und als Omina für der Juden Schicksal ausgelegt; allerdings erfolglos. — Der Einzelmensch also hat sein Mas-sal; ebenso jedes Volk, jedes Land, jedes Ereignis im Leben des Individuums wie im Leben der Gesamtheit. Das geht so weit, daß der menschliche Organismus in seinen Teilen zu den Tierkreissternbildern in Parallele gebracht wird. Das geschieht schon im Midrasch Tadsche, ist in den Talmuden angedeutet und findet seinen Ausbau in Pirke di R. Eliezer und ganz besonders im hochinteressanten, wissenschaftlich noch immer nicht genügend gewürdigten Sefer Jezirah. Wohl hat ein nichtjüdischer Gelehrter diesem Büchlein vom Standpunkte der Mystik seine volle Aufmerksamkeit zugewandt, nämlich Freiherr von Thimus in seinem Werke „Harmonikale Symbolik“ aber die kritisch-historische Erkenntnis wird in diesem apokryphen Werke noch manches zu entziffern haben. Nachdem im vierten Abschnitte des Jezirahbuches die Weltrichtungen besprochen sind, werden die sieben Planeten im Zusammenhange mit den Tagen der Woche erörtert; schon hier werden die Augen, Ohren, Nase und Mund (sieben Öffnungen) mit jenen und den sieben Himmeln verglichen. Im fünften Abschnitte werden die zwölf Funktionen: Sehen, Hören, Riechen, Sprechen, Schlingen, Sexueller Trieb, Tat, Gehen, Zorn, Lachen, Denken, Schlafen und unmittelbar daran schließend die zwölf Tierkreisbilder eingehend besprochen.

Das war damals und Jahrhunderte, Jahrtausende vorher Sprache der Religion und der Geschichte, der Gelehrten, Priester, Hofhistoriker. Erst spät verflüchtigte sie sich zu Symbolik, Poesie. Aber auch dann wurden die Zeichen und Andeutungen verstanden. Die Mas-saloth blieben bei der Masse des Volks, was sie waren; einflußreiche, heilige Mächte. Nichts, selbst der tiefste, echteste Gottglaube vermochte die Keime dieses immerhin auf Großes gerichteten seltsamen Glaubens zu vernichten. Auch erlesene Geister bewahrten das Bewußtsein von

der Bedeutung der Gestirne in ihrer Erinnerung und holten sie bei Gelegenheit hervor. Die Dichter, insbesondere religiöser Poesien, fanden diese Gelegenheit bald. Originell waren sie darin nicht. Ihre Vorbilder konnten sie bei den Arabern und Byzantinern finden, von denen die ältesten wieder auf babylonisch-chaldäische Vorgänger und deren Traditionen fußen. Bei den Babyloniern gab es nämlich in alter Zeit schon eine ganze Gilde religiös-astronomischer Poeten, die sich ganz besonders mit der Bedingung der Planeten und der Sternbilder des Tierkreises beschäftigten. Bei den Arabern finden wir in den Sekten, welche den „Lauteren Brüdern" lange vorangingen, solche astrologische Poeten; später war es Abu Mashar, von dem unser Ibn Ezra seine astronomischen Kenntnisse holte. Ganz besonders ausgezeichnet in der Herstellung großer astrologischer Poesien waren die Byzantiner. Teuchros, der Babylonier, der im ersten nachchristlichen Jahrhundert lebte und wirkte, ist sozusagen der Vater und Schöpfer des feststehenden Tierkreises, wie wir ihn dann bei Arabern, Juden, Byzantinern, Ägyptern, Griechen und Römern finden. — In Byzanz aber blühte diese Gattung Poesie ungeheuer. Tausende Verse wurden auf die Jahresmonate und deren Sternbilder „verfertigt". „Verfertigt", denn von wirklicher Poesie kann da keine Rede sein. Einer der fruchtbarsten war Johannes Kamateros. Es wäre zu verwundern, wenn sich kein jüdischer Dichter gefunden hätte, der dem Beispiele dieser erwähnten Araber und Byzantiner gefolgt wäre. Dieser Dichter hat sich gefunden, und es ist kein geringerer als der berühmte Eleazar Kalir, von dem wir neben vielen, vielen anderen religiösen Dichtungen die Tal- und Geschem-Gedichte besitzen, welche wir am Pesach und Sukkoth (Schemini Azereth) im Mussaf-Ritus haben. Jedermann kennt diese kunstvollen, sprachlich hochinteressanten Gedichte. Sie besingen die zwölf Monate des Jahres, die zwölf Stämme Israels und die zwölf Tierkreisbilder. Alten und neuen Machsor-Ausgaben und -Handschriften ist jeder der 12 Strophen das entsprechende Tierkreisbild in effigie beigegeben. Über Kalirs Leben, Wirken, Heimat und Vater-

land ist viel gesagt und vermutet worden. Noch immer sind die Akten nicht geschlossen. Man kann aber nach den jüngsten Ergebnissen der Forschung (Eppenstein, Elbogen, Krauß, Feuchtwang) zusammenfassend sagen, daß Kalir sicher auch von Byzantinern, wenn nicht gar von ihnen am meisten beeinflußt worden war. Ob wirklich קרית ספר, der von ihm selbst erwähnte Geburtsort, Konstantinopel ist, bleibe dahingestellt. Für uns und unser Thema ist es wichtig, daß er die Massaloth zum Gegenstand zweier seiner besten Gedichte gemacht hat. An einer Stelle, an der man es kaum vermuten würde, finden wir ebenfalls eine schöne Mas-saloth-Dichtung, in den Quinoth für den Vorabend des neunten Ab. Die Tal-Geschem-Gedichte Kalirs sind viel bekannter als das letzterwähnte Stück. Ich gebe es zur Illustrierung in deutscher Übersetzung:

„Unserer Sünden wegen wurde das Heiligtum zerstört, der Tempel verbrannt; das Land in Trauer gehüllt; auch das Heer des Himmels erhob Klagelieder. — Bitterlich weinten Jacobs Stämme; auch die Mas-saloth vergossen Tränen, Jeschuruns Fahnen umhüllten das Haupt, Siebengestirn und Orion verloren ihren Glanz. — Väter flehten, Gott erhörte nicht, Kinder schrien, der Vater vernahm es nicht Die Stimme der Heerde drang in die Höhe, der Hirte neigte nicht sein Ohr. — Mit Sack kleidete sich die heilige Nachkommenschaft, die Himmelsscharen selbst waren in Trauer gekleidet, Sonne und Mond waren verdunkelt, Planeten, Fixsterne und Massaloth (Tierkreis) verloren ihren Glanz. — Das Lamm weinte bitterlich, weil die Lämmchen zur Schlachtbank geführt wurden; es brüllte der Ochse in den Höhen, da schwere Bürde uns drückte. — Die Zwillinge erschienen voneinander gerissen, wie das Bruderblut floß; der Krebs drohte zur Erde zu fallen, da wir von Durst erschöpft waren. — Die Höhe erdröhnt von des Löwen Gebrüll, denn unser Heulen drang zur Höhe; die Jungfrauen und Jünglinge wurden erschlagen, drum verhüllte die Jungfrau ihr Antlitz. — Die Wage beugte sich, da Tod uns zugewogen war statt Leben; den Skorpion ergrift Angst und Leben, denn Schwert und Hunger uns unser Hort beschied. — In Strömen flossen Tränen, denn des Bogens Zeichen wurde uns nicht gegeben; über unseren Häuptern schlugen Wasserwogen zusammen, beim vollen Eimer verdorrte unser Gaumen. — Wir brachten Opfer, sie wurden nicht angenommen, die Zicklein und Böcke hörten auf das Opfer; zarte Frauen kosten ihre Kinder, das Sternbild Fische schloß entsetzt das Auge.

Poetisch steht dieses Stück höher als die gewiß kunstvollen Tierkreisdichtungen Kalirs.

Wir sehen aber aus der reichen Fülle der Betrachtungen und der Dichtungen über die Mas-saloth, wie tief und fest die Vorstellungen der alten astrologischen Überlieferungen wurzelten. So begreifen wir, daß ein „guter Stern“ מזל טוב bis zum heutigen Tage gewünscht und ein „schlimm Mas-sol“ die Bezeichnung von Mißgeschick geblieben ist. Möge ein „מזל טוב“ auch uns beschieden sein und Deutschland-Österreich-Ungarn siegreich und ruhmgekrönt aus den furchtbaren Kriegen hervorgehen, die Europa durchtoben, so daß die vereinten Völker einander zurufen können: מזל טוב!



Arbeit nach innen.

Von Dr. Isak Unna, Rabbiner in Mannheim.

Die Entwicklung des jüdischen Volkes sollte zu allen Zeiten mehr nach innen als nach außen gerichtet sein. Der Auszug aus Ägypten, der die Geschichte Israels einleitet, war zwar ein Ereignis von weithin sichtbarer Bedeutung; aber dieses Ereignis war nicht die Folge eines nationalen Freiheitskampfes, sondern eine Wirkung des göttlichen Eingreifens, und nur in diesem Sinne lebte es fort in dem nationalen Bewußtsein des Volkes. Zudem war die sinaitische Offenbarung aufs engste damit verknüpft, und sie stellte Israel die Aufgabe, „ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk“ zu werden. Damit war es ausgesprochen, daß dieses Volk nicht durch glänzende Waffentaten seinen Platz in der Weltgeschichte erringen, nicht durch die Ausdehnung seiner Grenzen seinen Einfluß erweitern sollte, daß seine Bedeutung vielmehr auf geistigem und moralischem Gebiet liegen sollte.

Die beste Illustration zu dieser Auffassung der nationalen Aufgaben Israels bildet das Königsgesetz der Thora. „Er soll sich nicht zu viel Pferde halten — er soll sich nicht zu viel Frauen nehmen — und Silber und Gold soll er nicht zu viel besitzen.“ Alles, was zu einer glänzenden Hofhaltung, zu einer „imperialistischen“ Auffassung des Königtums führen kann, ist verboten. Dagegen soll „das Buch der Lehre bei ihm sein und er soll darin lesen alle Tage seines Lebens, damit er lerne, den Ewigen, seinen Gott, zu fürchten, alle Worte dieser Lehre und diese Satzungen zu beobachten und auszuführen.“ Und der einzige König, der die Grenzen des Reiches wesentlich erweiterte und durch seine Waffentaten den Nachbarvölkern Schrecken einflößte, David, lebt im Bewußtsein des Volkes nicht als Kriegsheld fort, sondern als Psalmsänger. Später hatte das Streben, nach außen eine Rolle zu spielen und politische Bündnisse zu schließen, niemals einen wesentlichen Erfolg. Mommsen hat das Wort geprägt, daß dem Judentum die „staatenbildende Kraft“ fehle; das könnte als eine Herabsetzung erscheinen, aber in Wirklichkeit wird die Tatsache, daß die Juden kein „Weltreich“ nach dem Muster der Assyrier und Babylonier zu bilden vermochten, reichlich dadurch aufgewogen, daß sie die wichtigsten Elemente für die geistige und sittliche Kultur der Menschheit geliefert haben. Die Propheten, die wir ebenso als Vertreter der geistigen Elite des Volkes wie als das Gewissen der Nation betrachten dürfen, betonen immer wieder, daß die Blüte und das Gedeihen des Staates von der inneren Arbeit, von der Erfüllung der Lehre und der Gottesgebote abhängig sei. Jesaja eifert gegen das Bündnis mit Ägypten, Jeremija fordert Unterwerfung unter die babylonische Macht; beides von einem (im landläufigen Sinne) „nationalen“ Standpunkt vielleicht zu verwerfen. Aber die „Politik“ dieser Männer ist eben nur vom Standpunkt ihrer Auffassung des Judentums und seiner Aufgaben zu begreifen. Der große Aufschwung während der Periode des zweiten Tempels, zur Zeit der Makkabäerkämpfe, hat, man mag darüber sagen, was man will, seine Impulse auch nur aus dieser Auffassung des Judentums empfangen;

es war in erster Linie ein Kampf um die geistigen und sittlichen Güter des Volkes.

Mit dem Aufhören der staatlichen Selbständigkeit waren die Juden von selbst mehr auf die innere Arbeit verwiesen. Es gab freilich auch in der Zerstreuung noch eine äußere Politik: sie bestand in der Abwehr der Verfolgungen, in dem Bestreben, Schutzmaßregeln zu treffen gegen den Vernichtungskrieg, den die Judenfeinde zu allen Zeiten gegen Israel führten. Der Verkehr mit den Machthabern war sehr wichtig, und die „Schtadlanim“ mußten oft über nicht geringe diplomatische Fähigkeiten verfügen, um ihrem Volke wenigstens die primitivsten Lebensmöglichkeiten zu erhalten. Aber im Grunde war der Zweck dieser Politik ja auch nur, die Vorbedingungen für die innere Arbeit zu schaffen, die Existenz des Volkes, das nur seinen geistigen Aufgaben lebte, sicherzustellen.

Die Neuzeit brachte auch in dieser Hinsicht eine Umwälzung für das Judentum. Durch die Emanzipation mußte naturgemäß die bisher ganz nach innen gekehrte Betätigung teilweise in eine andere Richtung gelenkt werden. Nun aber verfielen weite Kreise in das entgegengesetzte Extrem: sie sahen die wichtigste Aufgabe in der äußeren Anerkennung des Judentums seitens der Andersgläubigen und des Staates. Die bürgerliche Gleichstellung war das einzige Ziel, das man erstrebte, und der Erreichung dieses Zieles mußte sich alles unterordnen. Auch die innere Arbeit mußte sich jetzt diesem Zweck anpassen, auch die Religion Israels sollte im Hinblick darauf salonfähig gemacht werden. Es war selbstverständlich, daß das Streben, mit den Andersgläubigen auf allen Gebieten moderner Bildung zu wetteifern, das Thorastudium in den Hintergrund drängte. Aber auch die Umgestaltung des Gottesdienstes geschah lediglich nach dem Gesichtspunkt, wie er auf die Außenwelt, auf die Andersgläubigen wirken würde. Die Gebete, welche die Zukunftshoffnungen Israels, die Wiederherstellung Palästinas und des Tempels zum Gegenstand hatten, wurden gestrichen; denn sie konnten ja Anlaß geben, den Patriotismus der Juden anzuzweifeln. Die Opfergebete mußten

wegfallen; denn Tieropfer entsprechen nicht dem modernen Empfinden. Dagegen sollte die christliche Orgel dem jüdischen Gottesdienst eine höhere Weihe verleihen. — Auch die unablässigen Bemühungen, dem Judentum eine staatliche Organisation zu geben, die schon zu schweren Kämpfen innerhalb der Judenheit geführt haben, sind nur von diesem Standpunkt aus zu begreifen. Die staatliche Organisation soll die Vorstufe bilden für die staatliche Anerkennung. Zu welchen bedenklichen Konsequenzen diese Politik, der die äußere Anerkennung oberste Richtschnur ist, führen muß, dafür haben wir in Baden mancherlei Beispiele. Und wenn wir sehen, mit welcher Beharrlichkeit und mit welchem Pathos von manchen Seiten die Ausschließung der Juden aus dem Offiziersstande in den letzten Jahren bekämpft wurde, so könnte man glauben, daß davon allein das Gedeihen und der Fortbestand unserer Glaubensgemeinschaft abhängig sei. Gewiß ist es berechtigt und notwendig den Zurücksetzungen und rechtlichen Benachteiligungen unseren Glaubensgenossen entgegenzutreten. Aber man sollte doch dabei niemals vergessen, daß die staatliche Anerkennung einzelner Juden und des Judentums für seine innere Erstarkung nur sehr geringe Bedeutung hat.

Aus den gegenwärtigen Ereignissen schöpfen die Vertreter der äußeren Politik neue Hoffnungen. Sie erwarten, daß die Begeisterung, mit der die Juden sich dem Vaterlande zur Verfügung gestellt, die Opferfreudigkeit, die sie auf allen Gebieten bewiesen haben, ihnen die langersehnte volle Gleichberechtigung bringen, daß es nach dem Kriege nicht nur keine Parteien, sondern auch keine Konfessionen mehr geben wird. Und sie hoffen, daß die gemeinsam bestandene Gefahr, die Waffenbrüderschaft auf den Schlachtfeldern auch den gesellschaftlichen Antisemitismus beseitigen und die Schranken zwischen Juden und Christen hinwegschaffen wird. In diesem Sinne hat sich erst vor kurzem ein jüdisches Blatt ausgesprochen. Warten wir ab, ob diese Optimisten Recht behalten werden. Einstweilen aber sollten manche Tatsachen auch ihnen zu denken geben. Ist es z. B. nicht merkwürdig, daß die christlichen

Feldgeistlichen Offiziersrang haben, während den jüdischen Feldpredigern dieser Vorzug versagt bleibt? Wenn schon jetzt, mitten im Kriege, die Vertreter der jüdischen Religion zurückgesetzt werden, darf man da für die Zeit nach dem Frieden so hochgespannte Erwartungen hegen?

Aber wenn auch diese Erwartungen sich erfüllen würden, wäre damit für die innere Neubelebung des Judentums etwas gegewonnen? Und wäre es nicht viel wichtiger, jetzt schon auf Mittel und Wege zu sinnen, wie nach dem Frieden eine intensive innere Arbeit einsetzen könnte, um die schweren Schäden die der Krieg auch dem Judentum schlägt, wieder zu heilen? Es werden an die berufenen Faktoren ungeheure Anforderungen herantreten. Ist doch die Hauptmasse unserer Glaubensgenossen aus ihren Wohnsitzen herausgerissen, die Stätten jüdischen Lebens sind zerstört, die Flüchtlinge überallhin zersprengt. Der Krieg hat gerade die Länder mit der zahlreichsten jüdischen Bevölkerung am schwersten getroffen, und es wird sich nicht nur darum handeln, die wirtschaftlichen Schäden zu heilen, sondern auch das geistige Leben wieder aufzubauen. Ein jüdischer Schriftsteller hat die Katastrophe, die Palästina infolge des Krieges bedroht, die „dritte Zerstörung Jerusalems“ genannt. Es steht aber um die europäischen Mittelpunkte jüdischen Lebens nicht besser. Man werfe nur einen Blick in die Zeitungen, was da tagtäglich von den unsäglichen Leiden der jüdischen Bevölkerung in Galizien und in Russisch-Polen berichtet wird. Und es handelt sich hier doch immer nur um Bruchstücke des furchtbaren Dramas, die wir durch den dichten Vorhang der militärischen Zensur hindurch wahrnehmen können. Von den Verwüstungen auf geistigem Gebiet aber wird jetzt überhaupt noch nicht gesprochen, da wird sich der Umfang der Zerstörung erst nach dem Krieg übersehen lassen. Und wahrlich, es wird eine der stärksten Proben auf die Spannkraft und die Lebensfähigkeit des jüdischen Volkes sein, wie es diese ungeheure Krisis überwinden wird.

Die äußere Anerkennung der Judenheit ist gewiß ein erstrebenswertes Ziel, und wir müssen sie schon deshalb zu erkämpfen suchen, weil sie unser Recht ist; aber wir dürfen nicht glauben, daß sie das höchste Ziel sei. Auch die Propheten verheißen uns eine Zeit, da die Verkennung und Zurücksetzung Israels aufhören wird, und wir sprechen in unseren weihevollsten Gebeten die Bitte aus: ובכן תן כבוד „Gib, o Herr, Ehre deinem Volke, Ruhm deinen Frommen und Hoffnung denen, die Dich suchen." Aber diese äußere Anerkennung ist gedacht als Folge der inneren Vollendung, als Lohn für ein Geschlecht, das durch unablässige innere Arbeit dem Ideal seiner Bestimmung nahe gekommen ist. Das Streben nach äußeren Erfolgen aber ohne gleichzeitige Kulturarbeit in wahrhaft jüdischem Sinne ist zwecklos, es fördert, wie die Geschichte des letzten Jahrhunderts zeigt, im Gegenteil nur die Auflösung des Judentums. Unsere Anstrengungen müssen darauf gerichtet sein, Arbeit nach innen zu leisten, jüdisches Wissen zu mehren, jüdisches Empfinden zu stärken. Dann wird auch die äußere Anerkennung nicht ausbleiben.



Recension.

Die Weisheit der Völker. I. Worte Mosis von Dr. Hugo Bergmann. 225 S. II. Worte Buddhas von Edgar Alfred Regener. 167 S. III. Worte Mohammeds von Hermann Krüger-Westend. 167 S. J. C. C. Bruns Verlag, Minden in Westfalen.

Es ist ein wertvolles literarisches Unternehmen, von dem mir drei Bändchen vorliegen. Die Tendenz des Unternehmens wird in dem Geleitwort folgendermaßen charakterisiert: „Unsere Sammelbände heben die Kernworte und Leitsätze aus den Lebenswerken irgendwie bedeutsamer Repräsentanten der menschlichen Weisheit heraus, führen durch klar geschriebene Einleitungen in Leben und Wesen der betreffenden Persönlichkeit ein, zeigen die Dargestellten auch in guten, künstlerischen Bildern und bieten durch ausführliche, fachmännisch korrekt gearbeitete Bibliographien zu weiterem Studium alle wünschenswerten Hinweise. Die Sammlung wird unablässig ausgebaut werden zu einem unerschöpflichen Pantheon menschlicher Geistesgröße."

Bergmann gibt nach einer allgemeinen Einleitung über das Leben Mosis und den Charakter des Fünfbuches einen Überblick über seinen Inhalt und Zusammenhang; daran schließen sich die Zitate. In der Darstellung wirkt der sympathische Ton und die Liebe zur Bibel, die aus dem Ganzen spricht, äußerst wohltuend; man sieht, daß der Verfasser für die Größe seines Gegenstandes Verständnis hat. Er steht freilich nicht auf dem Standpunkt der Überlieferung; er würdigt die verschiedenen bibelkritischen Theorien, aber er charakterisiert sie als das, was sie sind, als Versuche, als Hypothesen, und weist auch auf ihre Schwächen hin. Und für seine Darstellung ist das Fünfbuch ein Ganzes. Er bedient sich dabei der geistvollen Unterscheidung Achad Haams zwischen archäologischer Wahrheit und geschichtlicher Realität. Alles, dessen Wirkung im Leben sichtbar ist, wenn es selbst auch nur ein Phantasiebild sein sollte, ist geschichtlich; und mag man die Thora in noch so viele Schichten zerlegen, dasjenige Fünfbuch, das wahrhaft war, weil es wahrhaft gewirkt hat, weil es das Menschengeschlecht erzogen hat, ist eine Einheit. Das ist freilich nicht unsere Auffassung, aber es ist vielleicht ein Weg, um denen, die über die traditionelle Anschauung lächeln, das Verständnis zu eröffnen für die innere Harmonie des Gottesgesetzes. Die liebevolle Betrachtungsweise des Verfassers gibt ihm auch die Möglichkeit, die Thora in vieler Hinsicht in richtigerem Lichte zu zeigen, als man dies in populären Werken gewohnt ist. Er betont die Freiwilligkeit des Bundes, den Gott mit Israel schließt (S. 19), er zeigt den Charakter der Auserwähltheit, die nur in der Verpflichtung zur Selbstheiligung, in der Gotterfülltheit besteht, er weist nach, daß die „Starrheit des Gesetzes" lediglich der heilige Ernst rücksichtsloser Durchsetzung der Forderungen des Sitten-

gesetzes ist (S. 130), und er behauptet, daß die so oft mißdeutete Vorstellung von Gott als dem eifernden, dem „verzehrenden Feuer“ zu den erhabensten und sittlich größten der Menschheit gehört. Der Bibel mit ihrer Anschauung von der inneren Einheit des Menschengeschlechts verdanken wir den Begriff der Menschheitsgeschichte (S. 54). Die Zitate sind gut ausgewählt und übersetzt. Es wäre sehr zu wünschen, daß der Zweck des Buches, in fernstehenden Kreisen Interesse für die Bibel selbst zu wecken, erreicht würde.

Regener, der in der Einleitung bemerkt, daß der indischen Philosophie noch viel zu wenig Beachtung geschenkt werde, gibt zuerst eine Darstellung des Lebens Buddhas nach der indischen Überlieferung und dann eine Charakterisierung der wesentlichen Momente seiner Lehre: des achtteiligen Pfades, der zur Erleuchtung, zum Nirwana führt, der sittlichen Vergeltung, des Karma, des Zieles der Erlösung, des Nirwana. Die Zitate gliedern sich nach der Lehre von den Pflichten, vom höchsten Gut, von der Erlösung und vom Weg zur Wahrheit.

Besonders wertvoll ist Krügers Studie über Mohammed und sein Werk, weil gerade über diesen Religionsstifter auch bei Gebildeten eine erstaunliche Unkenntnis herrscht. Erst in neuerer Zeit hat sich ihm das Interesse in höherem Maße zugewandt. Der Verfasser schildert die Geschichte Mohammeds und seinen Charakter, der viel Rätselhaftes hat. Allerdings kann auch er sich nicht von einer gewissen Parteilichkeit gegen den Koran zugunsten des Evangeliums freihalten. Die Zitate betreffen die Gottheit, Mensch und Welt, die Lehre von den Pflichten, die Vollendung.

Dr. J. Unna.



Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

2. Jahrgang | März 1915 / Nissan-Adar 5675 | Heft 3.

Warum hassen uns die Völker?

Eine der großen Überraschungen dieses Krieges ist der allgemeine Haß, mit dem die Gesamtheit aller Völker, soweit sie nicht mit uns verbündet sind, Deutschland bedenken. Es gibt kein einziges Land, das in seiner Gesamtheit seiner Neutralität einen irgendwie für uns wohlwollenden Charakter verleiht. Genau genommen kann man es nicht einmal von dem deutschredenden Teil der Schweiz sagen. Wie wenig man sonst auf Zeitungsberichte geben kann, so liegen doch jetzt so viel ausführliche Berichte aus allen Teilen der Welt vor, die angesehenen Zeitungen haben von kundigen und hervorragenden Männern so eingehende Schilderungen gebracht, daß an der Richtigkeit dieser Tatsache nicht zu zweifeln ist. Je nach der Kulturstufe des betreffenden Landes äußert er sich in angemesseneren Formen, in Norwegen und Holland anders als in Griechenland und Südamerika. Aber in der ganzen weiten Welt ist auch kein einziges Land, das nicht wenigstens in einer großen, vielleicht überwiegenden Zahl seiner Bewohner dem Hasse gegen das Deutschtum fröhnt, indem es den Erfolgen unserer Gegner zujubelt und unsere Siege verkleinert, die verbündeten Feinde erhöht und uns erniedrigt.

Es ist ein blinder leidenschaftlicher Haß, der hier zum Ausbruch gekommen. Denn er wütet in vielen Ländern gegen die ureigensten Interessen der betreffenden Völker. Die skandi-

navischen Länder kennen das ländergierige Rußland, sie wissen, daß das Lebensinteresse dieses Weltreiches es dazu drängen muß, an den Atlantischen Ozean zu gelangen, sie sehen vor ihren Toren das Schicksal Finnlands, sie erleben es täglich, welches Los einem Volke blüht, über dem das Moskowitertum seine Geißel schwingt. Ein Taumel der Begeisterung müßte sie überkommen bei jedem Siege, mit dem wir eine neue Schicht herbeitragen zum Schutzwall für ihre Freiheit. Man greift sich an den Kopf, man kann es nicht fassen, daß sie gegen uns, wenn auch nicht offiziell, so doch in ihrer Presse, in den mannigfachsten Kundgebungen Partei ergreifen. Aber dem ist so[1]. Und das bei Völkern, die einen sehr hohen Stand in der Kultur einnehmen und als Nordländer nicht leicht das Opfer eines ungezügelten Temperaments werden. Nur der Haß, der Beweggründen nicht zugänglich ist, macht das erklärlich.

Italien, das Stammland des römischen Imperiums, mehr als alle anderen Länder, die das Mittelmeer umspült, das ureigentliche Land des Mittelmeers, von einem übermächtigen Frankreich und England jederzeit in seinen langgestreckten Küsten, wie an einem Lebensnerv zu treffen und, wenn Rußland die Dardanellen beherrscht, nun auch von der ungeheuren Macht dieses Riesenreiches bedroht. Die geringste Stärkung einer jeden der drei verbündeten Mächte bedeutet für Italien eine schwere Schädigung seiner Interessen, eine Gefahr für die Erhaltung seines Besitzes und ein Hindernis für die Ausbreitung seiner Machtsphäre. Während des mehr als ein Menschenalter währenden Bündnisses mit Deutschland ist es niemals zu einem Konflikt gekommen, zu dem Deutschland den Anlaß gegeben. Ja, Italien durfte seine „Extratour" machen, ohne daß es von uns gehindert wurde. Es konnte sich wie in der Algeciraskonferenz auf die Seite unserer

---

[1]) Vgl. dazu unter anderem den sehr eingehenden Artikel von Prof. Dr. Hollmann: „Die Stimmung in den skandinavischen Ländern", Kölnische Zeitung vom 15. Februar.

Feinde schlagen, und wir trugen es ihm nicht nach. Und endlich, da zum erstenmal das Bündnis seine Feuerprobe bestehen sollte, da für den Rückhalt, den Italien Jahrzehnte hindurch an der gigantischen Macht Deutschlands besessen, nun die Gegenleistung erfolgen sollte und Italien, statt, wie es dem Geiste des Dreibunds entsprach, an die Seite der Zentralmächte zu treten, auf den Buchstaben pochend neutral blieb, da fand auch das unsere Zustimmung. Wir sahen in unserem so fein ausgebildeten Gerechtigkeitsgefühl es wohl ein, daß wir von unserem „Verbündeten" nicht verlangen konnten, er solle seine Küsten der Gefahr einer Beschießung durch die Mittelmeerflotte unserer Feinde aussetzen. Von uns hatte es nur Gutes in der Vergangenheit erfahren und nur Gutes in der Zukunft zu erwarten, von unseren Feinden nur eine Minderung seiner Großmachtstellung. Und dennoch, das Widersinnige ist eingetreten. Kein Mensch zweifelt daran, daß wenn nicht gleich zu Anfang des Krieges Deutschland im Sturme Belgien und einen Teil Frankreichs erobert hätte, Italien gegen die Zentralmächte die Waffen ergriffen. Und noch steht, nach der Winterschlacht in Masuren, einem Siege, dem die Kriegsgeschichte kaum einen zweiten hinzugesellen kann, die Entscheidung in Italien auf des Messers Schneide. Viele Ursachen, wir wissen es wohl und kommen noch darauf zurück, wirken hier mit. Aber die Ausschaltung jeder ruhigen Überlegung ist nur auf Rechnung dunkler Triebe zu setzen, die ihren Grund in jenem unbewußten, leidenschaftlichen Hasse haben.

Nordamerikas Symbol ist die Statue der Freiheit, die ungezählten Millionen den ersten Gruß entbot, wenn sie, der Sklaverei und Bedrückung ihres Heimatlandes entronnen, aufjauchzend der Küste des neuen Weltteils sich nahten. Es gibt auf der ganzen Erde — England eingeschlossen — kein größeres Widerspiel jenes menschenmordenden, blutschuldbeladenen Reiches, das sich Rußland nennt, als die Vereinigten Staaten Nordamerikas. Ja, ein Unikum in der Geschichte,

selbst seiner Juden hat Nordamerika sich einmal in einem Streit mit dieser Macht (in der Paßfrage) so energisch angenommen, daß es hart an die Grenze des Ultimatums ging. Und von England wieder hat es im Verlaufe seiner Geschichte nur Böses erfahren. In den beiden einzigen großen Kriegen, die es geführt, wurde es schmählich behandelt und heimtückisch hintergangen. Für den Skalp seiner Frauen und Kinder wurde an die Indianer im Unabhängigkeitskriege ein regelmäßiger Sold gezahlt, und im Bürgerkriege erfreuten sich die Südstaaten der fürsorglichen Unterstützung der Engländer. Jenseits aber, am Stillen Ozean, lauert sein Todfeind: Japan. Ein Todfeind aus materiellen und ideellen Gründen. Aus materiellen, weil ihm von den Vereinigten Staaten die Möglichkeit genommen wird, den Überschuß seiner Bevölkerung dorthin auszusenden, aus ideellen, weil einer in mehreren Kriegen siegreichen Großmacht, einem Kulturstaat, die ungeheuerliche Schmach angetan wird, daß man seinen gebildeten Einwohnern versagt, was man der Hefe der winzigsten europäischen Völkergemeinschaft gestattet. Ein Todteind von gefährlicher Stärke, ein Volk, das Mann für Mann zu sterben willens ist für die Größe und die Ehre des Vaterlands, im Besitze eines schlachterprobten starken Heeres, dem Amerika wohl Gold und Söldner aber kein Volk in Waffen entgegenzustellen hat. Jeder Mensch — mit Ausnahme der Herren Professoren, die früher die Japaner zu ihren fleißigsten und brauchbarsten Schülern zählten und sie jetzt nach russischem Vorbild geschmackvoll als gelbe Affen bezeichnen — weiß, daß in diesem Volke, besonders wenn es ihm gelingt, die gesamte mongolische Rasse in den Dienst seiner Interessen zu stellen, urgewaltige Kräfte schlummern, von deren Entfaltung und Durchsetzung das Schicksal der weißen Rasse abhängt, jeder Mensch weiß nicht minder und die Amerikaner am besten, daß Nordamerika zu allererst wird daran glauben müssen. Die Feinde Japans müßten in diesem Kriege doch von den Vereinigten Staaten in jeder Weise gefördert werden. Und wenn mancherlei Gründe ein Eingreifen zugunsten der Zentralmächte unmöglich machen, so sollte

die Volksstimmung doch zu dem natürlichen Bundesgenossen sich hingezogen fühlen. Aber das Unfaßbare, hier wurde es Ereignis. Trotz aller liebenswürdigen Äußerungen des amerikanischen Botschafters in Berlin und trotzdem Mr. Stanhope einen Artikel nach dem andern schreibt, um unsere Mißstimmung zu besänftigen, ist es jedem, der eine größere Anzahl von Schilderungen sachkundiger Berichterstatter aus Amerika gelesen, bekannt, daß mit Ausnahme der Deutschamerikaner, Iren und russischen Juden, die naturgemäß unsere Gesinnungsgenossen sind, so ziemlich alle Bürger der Vereinigten Staaten uns mit wütendem Hasse verfolgen.

Das alles ist den Lesern, die mit Aufmerksamkeit die Geschichte der letzten Monate verfolgt, bekannt. Und wir haben es nur noch einmal zusammengestellt, um das Elementare, das scheinbar Irrationale, das Unfaßbare des Deutschenhasses ins rechte Licht zu rücken. Die Problemstellung muß in aller Schärfe erkannt werden, und deswegen können wir auch jetzt noch nicht zur Beantwortung der aufgeworfenen Frage schreiten, sondern müssen zeigen, inwiefern die Lösungen, die uns im allgemeinen gegeben werden, nicht ohne weiteres zureichend sind.

Wohlverstanden, es handelt sich für uns nicht um die Frage, weshalb Rußland, Frankreich und England uns hassen. Dieser Haß hat während des Krieges seinen zureichenden Grund und auch vor dem Kriege in dem vermeintlichen Interessengegensatz, der eben zum Kriege führte[1]. Warum hassen uns die Neutralen, warum hassen sie uns ohne zureichenden Grund, warum auf Kosten ihrer ureigensten Interessen? !

Der Lügenfeldzug unserer Feinde, so sagt man, hat die Seelen der Neutralen vergiftet. Der Überfall gegen das kleine Belgien, die Berichte von den ungeheuren Grausamkeiten hat das Mitleid für die Schwachen wachgerufen und den Haß gegen

[1]) Irreführend erscheint uns darum sowohl die Problemstellung als ihre Beantwortung in der sonst sehr lesenswerten größeren Broschüre von Magnus Hirschfeld „Warum hassen uns die Völker", da er fast ausschließlich auf den Haß unserer Kriegsgegner eingeht.

die „Hunnen und Barbaren". Ein großer Teil auch der Presse der Neutralen steht im Solde unserer Feinde und sorgt mit seltener Geschicklichkeit dafür, daß der Haß immer neue Nahrung findet. Unter den wirtschaftlichen Folgen des Weltkrieges seufzen die Neutralen z. T. in gleicher Weise wie die Kriegführenden, ohne daß sie an der seelischen Erhebung teilnehmen, die diese über die kleinen Sorgen des Tages hinweghebt. Und Deutschland und sein Militarismus wird für den Ausbruch des Krieges verantwortlich gemacht. Die Rassengemeinschaft mancher Völker mit dem einen oder dem anderen unserer Feinde gewann diesen ihre Sympathie. Die allgemein verbreitete französische Kultur in Mode und Kunst bewirkt, daß viele Nationen auch die Weltereignisse nur mit den Augen des Franzosen zu sehen vermögen. Die republikanische Staatsform Frankreichs, die streng parlamentarische Englands gibt diesen den Nimbus eines Horts der Freiheit in der Politik und Religion. Die impulsive Natur unseres Kaisers, seine mannigfachen als Herausforderungen angesehenen Aussprüche ließen Deutschland als den immer unruhigen Störenfried der Welt erscheinen. Der Glaube an den unabwendbaren Sieg der schon allein zahlenmäßigen Überlegenheit der Weltreiche über die Zentralmächte, die fast abergläubische Furcht vor der Allmacht der englischen Flotte läßt es geraten erscheinen, es mit den künftigen Siegern nicht zu verderben.

An alledem ist ein Korn Wahrheit. Aber es gibt weder im einzelnen noch in seiner Gesamtheit die befriedigende Lösung. Sieben Monate sind seit Anbeginn des Krieges verstrichen und auch in den entferntesten Winkel und das dunkelste Gehirn ist dort, wo nicht, wie in den feindlichen Ländern, die Zensur waltet, die Wahrheit gedrungen oder wenigstens Bruchstücke einer Darstellung, die Ursachen, Verlauf und Führung des Krieges auch von deutschfreundlicher Seite aus beleuchtet. Hochangesehene über den Verdacht der Bestechung erhabene Organe beteiligen sich, wenn auch in vornehmerer, so doch nicht minder unablässiger und wirksamer Form an der Deutschenhetze. Es ist unmöglich, daß den Neutralen in Stunden ruhiger

Überlegung nicht zum Bewußtsein gekommen, daß alle anderen größeren Reiche in den letzten Jahrzehnten Eroberungskriege geführt und Deutschland allein vierundvierzig Jahre hindurch den Frieden gewahrt, daß auch der Kaiser, was man immer in seine Worte hineingedeutet, durch die Tat bewiesen, daß er der Schirmherr des Friedens war. Das Moment der Hinneigung auf Grund der Rassengemeinschaft kann in einem Kriege nicht ins Feld geführt werden, wo auf seiten unserer Feinde ein Gemisch so ziemlich aller Rassen kämpfen. Wie ist es möglich, daß bei Menschen, die ihrer Sinne fähig sind, der Glaube, daß England und Frankreich für die vermeintlich bedrohte Freiheit kämpfen, nicht erschüttert wird durch den Umstand, daß sie diesen Kampf im Bunde mit der Genossenschaft der Henker führen, die Tausende und Abertausende Apostel der Freiheit gemordet. Und endlich: Auch die Furcht vor der Rache der Sieger wird nach unseren gewaltigen Erfolgen und der schwächlichen Rolle, welche die englische Flotte spielt, kaum für den gegen uns zur Schau getragenen Haß ausschlaggebend sein.

Wir sehen, nichts von dem Angeführten hält einer Prüfung stand. Und fiele das eine oder das andere noch ins Gewicht, sind die Völker denn nicht auch wie die Individuen idealen Regungen zugänglich?. Gibt es ein wunderbareres Beispiel eines heroischen Kampfes, als wie ihn Deutschland führt? Gilt nicht unsere Achtung und Bewunderung dem Einzelnen, der gegen eine ganze Rotte sich erfolgreich wehrt? Haben die Völker nicht immer mit Bewunderung die Phasen eines solchen Kampfes verfolgt, dem Ringsumstellten, dem tapferen, mutigen, opferfreudigen Verteidiger, der sich gegen eine Welt von Feinden zu behaupten weiß, zugejubelt? Aber nichts von alledem verfängt, und nehmen wir nun noch hinzu, daß eine ganze Reihe großer neutraler Staaten in Widerspruch zu ihren Lebensinteressen unsere Niederlage wünschen, wie wir das oben an dem Beispiel dreier großer Staatengebilde gezeigt, dann bleibt nur die einzige Antwort: sie hassen uns, weil sie uns hassen wollen, aus der Tiefe ihres Gemüts her-

aus, der Haß schöpft seine Nahrung aus den Quellen, die unter der Schwelle des Bewußtseins fließen, darum bleibt er jeder Belehrung unzugänglich, darum wütet er gegen den Nutzen des eigenen Staates, wenn nur den Verhaßten Abbruch geschehen kann. Unnötig zu betonen, daß dieser Haß mit der Hülle eines sittlichen Ideals bekleidet werden kann, ja daß die von ihm Erfüllten oft ehrlich davon überzeugt sind, mit der Betätigung dieses Hasses der Menschheit oder zum mindesten ihrem Volke zu dienen.

Wir haben uns hiermit den Weg zur scharfen Formulierung des Problems gebahnt. Es lautet nicht, warum hassen uns die Engländer, Franzosen und Russen? nicht, warum sind uns jetzt die Neutralen feindlich gesinnt? Sondern die Frage ist, was sind die Gründe für die schon früher vorhandene Abneigung aller der Völker, die politisch nicht unsere Gegner waren und jetzt mit uns nicht im Kampfe stehen. Wie erklärt es sich, daß diese Abneigung so viel Zündstoff häufen konnte, daß die Funken, welche der Krieg und die Lügen unserer Feinde hineinwarfen, so reiche Nahrung fanden und von allen Seiten uns die züngelnden Flammen des Hasses umlodern?

Für die Beantwortung der Frage sind wir auf die Berichte derer angewiesen, die durch ihre Persönlichkeit, ihre Stellung, ihr Wissen und ihre Vertrautheit mit den Verhältnissen der Völker, die sie schildern, die Bürgschaft dafür bieten, daß ihre Mitteilungen sachgemäß und wahrheitsgetreu sind. Mag auch dem einen oder dem andern manche Ungenauigkeit, manche subjektive Zutat unterlaufen, die Summe aller Schilderungen wird im wesentlichen ein richtiges Bild ergeben.

Und da glauben wir auf Grund dieser Quellen alle die mannigfachen Gründe und Ursachen auf drei Hauptursachen zurückführen zu können:

Die erste ist die Verleumdung. Seit Jahrzehnten haben die Völker dort, wo die überwiegende Mehrzahl der Menschen ihre Bildung schöpft, in den Zeitungen, in der schöngeistigen Literatur, auf der Bühne nur Schlechtes von

uns gehört. Alle Kulturvölker, mögen sie es in Wirklichkeit sein oder nur mit den Flittern der Kultur sich behängen, haben die französische oder englische Sprache als Vermittler erwählt. Frankreich aber hat seit dem deutsch-französischen Kriege, England seit dem Aufkommen des Imperialismus sein ganzes Augenmerk darauf gerichtet, überall und bei jeder Gelegenheit durch die literarischen Produkte seiner Sprache Haß und Mißtrauen gegen Deutschland zu säen. Mochte so mancher den einzelnen Deutschen kennen und schätzen gelernt, mochte so vieles Gute von der Tüchtigkeit und Gediegenheit dieser Menschen an ihr Ohr dringen, was half es? Las man doch jeden Morgen und Abend Auszüge aus dem Figaro und Matin, aus der Times und der Daily Mail, und fiel doch so Tropfen auf Tropfen, daß auch der Stein des felsenfesten Vertrauens gehöhlt werden mußte. Was bedarf es da der weiteren Ausführung? Daß der Verleumdungsfeldzug geführt wurde, ist jedem bekannt, und was ein ununterbrochen geführter Verleumdungsfeldzug vermag, nicht minder.

Auch die Verleumdung hat ihre Grenze. Sie stumpft sich ab, und ihr Gift wird zum Teil doch unschädlich gemacht, wenn man dem Verleumdeten nähertritt. Aber eben diese Annäherung wurde verhindert durch das zweite Moment: Die Unkenntnis vom Wesen des Deutschtums. Was der Deutsche in Wirklichkeit ist, davon hat nur ein kleiner Bruchteil der nichtdeutschen Menschheit eine rechte Vorstellung. Zahllos sind da die Ursachen, wenn wir ins einzelne gehen. Zunächst wird das ganze Volk nach den Individuen beurteilt, die dem Betrachter in den Weg kommen, und zwar geschieht dies — da der Mensch offenbar in seinem Urteil über den Nächsten pessimistisch veranlagt ist — niemals in der Form, daß er aus den edlen Eigenschaften Einzelner, die er kennen gelernt hat, einen Schluß auf die Vortrefflichkeit des Volkes zieht, dem diese angehören. Umgekehrt wird immer für das Häßliche und Schlechte, das man an einer kleinen Gruppe beobachtet hat, das ganze Volk verantwortlich gemacht. Ein Beispiel: Bekannt ist die Abneigung der Italiener gegen die deutschen

Reisenden, da so viele es an der rechten, vor allem den Romanen angemessen erscheinenden Lebensart fehlen lassen. Sicher nicht ganz mit Unrecht. Otto Julius Bierbaum macht ja selbst in seiner „Yankeedoodlefahrt“ seiner Empörung über den reich gewordenen Emporkömmling Luft, der auf der Fahrt über italienische Lotterwirtschaft schimpft und die heimischen Einrichtungen preist, als ob kein Italiener im Zuge deutsch verstünde. Aber wieviel Tausende und Abertausende Deutscher ziehen alljährlich schönheitstrunken durch die Gefilde Italiens, hingerissen von der Schönheit der Natur, vom Zauber der Kunst, das Antlitz verklärt vom Schimmer der Seligkeit. Der hervorragende italienische Abgeordnete, der vor der Kammer den Ausspruch tat: „Ich habe es ja immer gesagt, daß die Deutschen Barbaren sind“, hat eben nur jene Ungebildeten seinem Gedächtnis eingeprägt. Diese anderen hat er nicht gesehen oder vielmehr nicht beachtet. Denn derartige edle Erscheinungen waren eben nach seiner Meinung Ausnahmen und nicht die echten Vertreter des deutschen Volkes.

Auch dort, wo der gute Wille vorhanden ist, fehlt es an der Fähigkeit, sich in das Wesen des Deutschtums einzufühlen. Daß die Kenntnis der deutschen Sprache so wenig verbreitet und damit eines der wichtigsten Mittel ausgeschaltet ist, das deutsches Denken und Fühlen den fremden Völkern nahebringen könnte, ist schon oben angedeutet worden. Aber das gilt doch nicht von den vielen Intellektuellen, die zum großen Teil bei der Hetze gegen das Deutschtum die Führung übernommen. Da darf nun ein Moment nicht außer Acht gelassen werden, das meines Wissens nicht Berücksichtigung gefunden. Der Aufenthalt in einem Lande und die Beschäftigung mit der Literatur eines Volkes bietet nicht die geringste Gewähr, daß auch das Wesen dieses Volkstums erfaßt ist. Das Äußerliche, die Eigenheiten, das Absonderliche vom Menschen wird von uns bemerkt, wenn wir sie sehen, mit ihnen sprechen, mit ihnen umgehen. Aber ihr Innerstes erschließt sich uns nur, wenn wir ihnen innerlich nahekommen, in erlesenen Stunden, da uns ein Blick in ihre Seele vergönnt

ist. Und auch die Literatur ist nur rohes Material, das von den Lesenden geformt, mit dem Maßstab des Empfindens gemessen wird, das er in seinem eigenen Innern trägt, aus dem er nicht Größeres schaffen kann, als er selbst seinem nationalen Charakter nach hineinzulegen vermag[1]). Nur ein langjähriges liebevolles sich Versenken in den Gesamtgeist des fremden Volkstums, nur eine gewisse Entäußerung des eigenen Selbst, nur ein Abwägen aller beobachteten Züge in Wahrheit und Gerechtigkeit führt zu jener Einfühlung in die fremde Art, die uns befähigt bis zum Wesen vorzudringen. Und weil die Völker den Deutschen gegenüber aus Gründen, die zum Teil schon erwähnt und noch weiter ausgeführt werden sollen, am wenigsten Anlage und Neigung haben, sich ihr Seelenleben zu eigen zu machen und durch die äußere Erscheinung hindurch auf den Urgrund ihres Volkstums hinabzusteigen, um dort die Wurzeln aufzudecken, aus denen das Deutschtum seine Kraft und Fülle gewinnt, darum ist hier die Unwissenheit besonders groß und von so erschreckender Wirkung.

Die Anlage fehlt. Leidenschaftlichkeit des Temperaments, Hochmut begründet in dem Bewußtsein der vermeintlichen Größe des eigenen Volkstums, Oberflächlichkeit in der Lebensauffassung, das alles vereinzelt oder im Bunde rauben vielen nichtdeutschen Völkern die Fähigkeit des sachgemäßen und tiefeindringenden Urteils. Das klingt hart für die anderen Völker. Deshalb wäre es besser in der Form auszudrücken: Kein Volk hat so wie das deutsche die Fähigkeit, sich in Geist und Gemüt der anderen Völker zu versetzen. Das ist nicht Selbstlob, denn es hat auch seine Schattenseiten. Aber es ist Tatsache, das Ergebnis eines langen geschichtlichen Prozesses. Diese Fähigkeit in den Dienst fleißiger Arbeit gestellt, hat dazu geführt, daß wir die anderen Völker ver-

---

[1]) Ein sehr charakteristisches Beispiel ist Lessing, der aus seiner Eigenheit heraus völlig unfähig war, die Bedeutung der französischen Klassiker für den romanischen Volkscharakter zu würdigen und sie daher in seiner „Hamburgischen Dramaturgie“ so ungerecht behandelt hat.

stehen und uns immer vom Haß gegen sie freigehalten haben [1]).

Und die Neigung ist nicht vorhanden. Wir haben oben von dem Verleumdungsfeldzug gesprochen, der seit Jahrzehnten gegen uns geführt wurde. Es verlohnt sich für die anderen Völker kaum, in ein Seelenleben einzudringen, das nach ihrem Vorurteil edlen Regungen so wenig zugänglich ist.

Die dritte Hauptursache ist schwer durch ein einziges Wort wiederzugeben. Es handelt sich da um einen Komplex von Gefühlen, in denen Verachtung, Neid und Furcht die hervorstechendsten sind. Deutschland war Jahrzehnte hindurch ein starkes Auswanderungsland. Der Überschuß, den es von seiner Einwohnerschaft abgab, war zwiefacher Art. Ein minderwertiges Menschenmaterial, das in der Heimat gestrauchelt war oder nicht vorwärts kommen konnte, und ein besonders hochwertiges, das in der Enge und allzustraffen Gliederung der Stände, wie sie der Nachteil und der Vorzug des deutschen Staatenlebens ist, nicht die Schwingen regen konnte und nun ein weites Feld der Betätigung für seine großzügigen Gedanken und Pläne suchte. Bedürfnislos und mit der niedersten Stellung zufrieden die Einen, und darum mit Verachtung gestraft. Von Stufe zu Stufe steigend die Anderen und darum bald Gegenstand des Neides. Dazu kam, daß sie im fremden Lande in den dort heimischen Volkskörper sich hineinschoben, nicht wie die Italiener, die Iren, die russischen Juden eine in sich geschlossene Masse bildeten, sondern sich überall der Eigenheit der dortigen Bevölkerung anzuschmiegen wußten, ohne

[1]) Eine Probe aufs Exempel, wie sie schlagender nicht gegeben werden kann, bietet jetzt die Schweiz. Sie ist das Land, das von allen Ländern seine Neutralität am entschiedensten und aufrichtigsten gewahrt hat. Aber in der Presse kommen doch die einzelnen Völkerschaften zu Worte. Da vergleiche man denn die Presse der deutschen Schweiz mit der französischen. Hier eine Leidenschaftlichkeit und ein temperamentvolles Hassen, als ob wir in Frankreich wären, und dort eine Sachlichkeit, ein Nebeneinanderstellen der verschiedenen Berichte, ein sorgsames Abwägen mit einem so unerschütterlichen Ernste, daß er, wenn man bedenkt, wie die Berichte sich widersprechen, fast einen Stich ins Komische erhält.

daß doch die Assimilation restlos gelang und nach Absicht vieler Deutschen gelingen sollte. Von welchen Gefühlen die ursprünglichen Einwohner gegen die deutschen Einwanderer schon vor anderthalb Jahrhunderten beseelt waren, zeigt uns ein merkwürdiger Brief Benjamin Franklins, der um so beachtenswerter ist, als er von einem der größten Amerikaner herrührt [1]):

„Ich fürchte, daß strenge Maßregeln in bezug auf die Deutschen notwendig werden mögen. Sie sind im allgemeinen indiskret, schwer von Begriff, leichtgläubig und unwissend, und gegen ihre Vorurteile ist schwer anzukämpfen. Da sie in ihrem Leben nie an Freiheit gewöhnt waren, so wissen sie auch keinen bescheidenen Gebrauch von derselben zu machen. Im gegenwärtigen Augenblick sind sie zwar sehr unterwürfig gegen die Regierung, und ich hoffe, daß sie es auch fernerhin sein werden, obwohl einzelne Umstände mich daran zweifeln lassen. So erinnere ich mich z. B. noch sehr wohl der Zeit, als sie bescheiden ablehnten, an unseren Wahlen teilzunehmen, während sie jetzt in ganzen Schwärmen an den Stimmkästen erscheinen und, ausgenommen in einer oder zwei Grafschaften des Staates, alles vor sich hertreiben. Kurzum wenn der Strom der deutschen Einwanderung nicht aus Pennsylvanien nach anderen Kolonien geleitet werden kann, so werden sie bald an Zahl uns so überlegen sein, daß wir nicht imstande sein werden, unsere Sprache zu retten, und vielleicht ist es dann gar um unsere freie Regierung getan. . . . Dennoch möchte ich sie nicht ganz und gar aus unseren Kolonien verbannt wissen. Was mir notwendig erscheint, ist . . . . mit allen Mitteln gegen die nichtswürdige Praktik so vieler unserer Reeder anzukämpfen, welche sich nicht entblöden, die Gefängnisse Deutschlands zu leeren, um ihre Schiffe mit Emigranten zu füllen. Ich wiederhole, ich bin nicht gegen die Aufnahme der Deutschen im allgemeinen, denn sie haben auch ihre Tugenden. Ihr Fleiß und ihre Frugalität sind exemplarisch. Sie sind vorzügliche Landwirte und tragen viel zur Urbarmachung des Landes bei.

Und dazu kam die Furcht. Nicht so sehr vor den Eingewanderten, sondern vor dem Heimatlande dieser Menschen, das im kleinen Raume eine so ungeheure Kraft entfaltete, das auf allen Gebieten menchlichen Wirkens die anderen Völker

---

[1]) Aus Westcotts „Geschichte von Philadelphia" angeführt von Prof. Karl Knortz in seiner Schrift: „Die Deutschfeindlichkeit Amerikas" S. 33 f. Vgl. auch dort S. 34 f. das Nähere darüber, das alles in dem oben zitierten Briefe Mitgeteilte nicht den Tatsachen entsprach, daß Franklin selbst dem an anderer Stelle widerspricht u. s. f.

überflügelte, das mit Riesenschritten vorwärts kam und in Wahrheit als das Land der unbegrenzten Möglichkeiten gelten mußte. Ein Grauen überkam die anderen Völker, und das Deutschtum wurde ihnen zu einem unheimlichen Wesen.

Das waren die Gefühle und Triebe, die schon vor dem Kriege unter der Schwelle des Bewußtseins lagerten, gebändigt durch die Macht des bewaffneten Friedens, niedergedrückt durch die Bedürfnisse der Völker, die unser Wissen und Wirken nützten und von ihrem Überfluß an uns abgeben mußten, verdeckt durch den Firnis einer Kultur, welche auch dem Todfeinde mit Höflichkeit zu begegnen verpflichtet. Doch als bei der großen Katastrophe die Leidenschaften entfesselt wurden, da brach auch der Haß seine Bande, der uns nur dann so unbegreiflich erscheint, wenn wir seinen Ursachen nicht nachgehen.

* * *

Es gibt noch einen anderen Völkerhaß; gerichtet gegen eine Gemeinschaft von Menschen, die durch ihre Abstammung, ihren Glauben, ihre Leidensgeschichte zu einer Besonderheit zusammengeschlossen sind. Dieser Haß stimmt in seinen Erscheinungsformen und seinen Ursachen Zug um Zug überein mit der Schilderung, die wir eben versucht. Es ist Keinem gegeben, daß er sich durchaus klar sei, wie seine Gedanken sich zu einem Ganzen geformt. Aber ich erkläre feierlich, daß ich, so weit mir bewußt, die obige Darstellung, die Gruppierung der Tatsachen und ihrer Gründe völlig unabhängig von jeder Beziehung zum Judentum gedacht und niedergeschrieben. Es ist nicht meine Schuld, daß das Bild des Deutschen- und des Judenhasses sich zum Verwechseln ähnlich geworden.

Wir können hier nicht in die Erörterung der Einzelheiten eintreten. Es ist auch nicht nötig. Der Leser, der das Obige mit Aufmerksamkeit gelesen, wird bei jedem Punkte die Analogien finden. Nur bei den drei angegebenen Hauptursachen wollen wir verweilen.

Von dem Augenblick, da das Judentum aus seinem engen Kreis heraus in die Welt trat, von der Zeit, da es eine Diaspora gab, hat der Verleumdungsfeldzug nicht ausgesetzt bis auf den heutigen Tag. Von den römischen und griechischen Schriftstellern der Kaiserzeit bis zur antisemitischen Literatur der heutigen Tage, von Apion bis Chamberlain zieht sich eine ununterbrochene Kette. Mit allen Mitteln und allen Formen ist in diesen Jahrtausenden daran gearbeitet worden, dem Geiste der Völker ein Bild des Juden einzuprägen, das ihn zum Gegenstand des Hasses und des Abscheus machen muß. Hier haben die mannigfaltigsten Charaktere mitgearbeitet, hier waren die verschiedensten Motive wirksam: Verleumder, die aus der Verleumdung ein Geschäft machten, auf den Absatz ihrer Schriften und auf gewinnbringende Popularität hofften, wenn sie die Wehrlosen schänden würden. Rachsüchtige Individuen, die eine Niederlage, die sie durch eine Person erlitten, ein ganzes Volk entgelten lassen wollten. Fanatiker, die im Banne der fixen Idee von dem ungeheuren Einfluß und furchtbaren Gefährlichkeit der Juden im Paroxysmus ihrer Überzeugung weittragende Wirkung zu erzeugen wußten. Gelehrte, die ihrem durchaus persönlichen, gehässigen Empfinden das Mäntelchen objektiver Darstellung anhängten, ob sie Geschichtsschreiber waren, Nationalökonomen oder Theologen. Künstler, die irgend eine sachliche Gegnerschaft auf das Gebiet des Rassengegensatzes hinüberspielten, weil sie hier das wirksame Schlagwort gefunden zu haben glaubten. Politiker, welche die Schwierigkeiten, die sich ihnen im Innern boten, durch eine Ablenkung auf die Juden zu überwinden hofften. Mit wenigen Ausnahmen, die nur die Regel bestätigen, ist alles, was seit Jahrtausenden von den Juden gesprochen und geschrieben wurde, gegen die Juden gerichtet gewesen. Dürfen wir uns wundern, daß da der Haß gegen die Juden ein habitueller geworden, ein integrierender Bestandteil des Seelenlebens, der in ruhigen Zeiten schlummert, aber bei jedem Konflikt mit elementarer Gewalt hervorbricht.

In stärkerem Umfang ist das Moment der Unwissenheit wirksam. Wählen wir einen kleinen Ausschnitt als Beispiel; aber was hier festzustellen ist, gilt überall. Was wissen die Bewohner der deutschen Reichshauptstadt von den Juden? Sie beobachten zu ihrem Verdruß und ihrer Entrüstung das Treiben der „vornehmen" Gesellschaft in der Tauentzienstraße, das bei allen anderen Juden in noch viel höherem Maße sittlichen Ekel erregt als bei unseren nichtjüdischen Mitbürgern. Oder sie sehen gewisse Herren in der Friedrichstraße, die Chamberlain Modell gesessen[1]). Wir wollen ganz davon absehen, daß es sowohl in der Tauentzienstraße wie in der Friedrichstraße durchaus international zugeht, daß die betreffenden Juden nur einen Bruchteil der sich dort unangenehm geltend machenden Gesellschaft bilden, daß es sich um Menschen handelt, denen nur im müßigen Treibend er Straße wohl ist, und die darum, so gering sie an Zahl sind, immer und immer wieder zu sehen sind. Aber viele von denen, die verallgemeinern und sagen: „das sind die Juden" haben einen jüdischen Arzt und einen jüdischen Rechtsanwalt, einen jüdischen Bankier und einen jüdischen Agenten. Sie haben sie wahrlich nicht gewählt aus Liebe zu den Juden, sondern weil sie ihnen als tüchtig und gewissenhaft in ihrem Beruf empfohlen waren. Sie haben sie beibehalten und sie als charakterfeste und liebenswerte Menschen erkannt, mit denen sie ein festes Band des Vertrauens, oft der Liebe verknüpft. Aber „das sind die Ausnahmen". Und daß es unter den hundertundfünfzig tausend Juden Großberlins eine Unzahl von Männern gibt in allen Berufen und allen Ständen, in hoher und niedriger sozialer Stellung, von idealem Streben erfüllt und im Dienste schwerer, aufreibender Arbeit, treffliche Diener der Gemeinden und des Staates, sie perzipieren all dergleichen, aber sie apperzipieren nicht, sie hören es wohl, aber sie merken es nicht.

Und dort, wo das Streben herrscht, wirklich in das Wesen der Juden und des Judentums einzudringen, welche falsche

---

[1]) „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts", 3. Aufl. S. 272.

Wege werden da eingeschlagen und in welche Wirrnis führen sie! Die Literatur der Juden wird mit großem Fleiß durchforscht, aber nur Teile, etwa die Bibel, die Mischnah, die Agada, und man vergißt, daß das eben nur Bruchstücke einer großen Konfession und daß nur aus der Kenntnis des Gesamten sich die Offenbarung des Gesamtgeistes ergibt. Da konnte es sich dann ereignen, daß ein Ewald, einer der größten Orientalisten, der ein vielbändiges Buch über die Geschichte Israels geschrieben, aus einer Handschrift das Stück אשר בדברו מעריב ערבים, den Anfang unseres alltäglichen Abendgebetes herausgab und jubelnd die Entdeckung dieser Perle althebräischer Poesie der Gelehrtenwelt anpries. Hätte der hochgelehrte und vielerfahrene Mann nur einmal in der Stadt sich um die Ecke bemüht und eine Synagoge aufgesucht, das Volk, dessen religiöses Leben er bis in die tiefsten Falten zu kennen glaubte, bei seinem Alltagsgebet beobachtet, er hätte sich nicht diese unverantwortliche Blöße gegeben. Aber sein Beispiel hat nicht abschreckend gewirkt, und Prof. Aptowitzer hat auch der heutigen nichtjüdischen Theologenwelt einen Riesenstrauß aus den seltsamen Blüten winden können, die er auf dem Felde ihrer jüdischen Gelehrsamkeit gepflückt. Zu welchen Resultaten tief eindringendes Studium gelangt, hat das Beispiel von Herford gezeigt, der bei aller Wahrung seines christlichen Standpunktes ein vom Geiste der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit getragenes Buch über die Pharisäer geschrieben. Aber eben nur deshalb, weil er sich nach seinem eigenen Geständnis ein Menschenalter in ihre Lehren versenkt.

Und auch das genügt nicht. Oder doch nur bei auserwählten Menschen, die mit einer besonderen Fähigkeit der Intuition ausgestattet sind. Bücher sind an sich ein totes Material, dem eigenen Volke sagen sie oft etwas anderes, in ihm erwecken sie andere Gedanken, Empfindungen und Willensregungen als in den anderen. Nur wenige Nichtdeutsche können aus der deutschen Literatur erschließen, was Kant und Fichte auf der einen und Göthe und Schiller auf der anderen Seite für das Eigenste des Deutschtums bedeuten, wie sie auf dem

Wege über den Volksschullehrer und Unteroffizier oft in seltsamer Vermummung das Wesen des ganzen Volkes durchdrungen und daß der deutsche Militarismus und die deutsche Sozialdemokratie Bruder und Schwester sind, gezeugt von demselben Geiste, genährt von den gleichen Kräften, dem Pflichtgefühl unserer großen Philosophen, dem Idealismus unserer klassischen Dichter. Ebensowenig bietet die Thora und der Talmud dem Nichtjuden ohne weiteres die Möglichkeit, in das innerste Wesen der jüdischen Gedanken- und Gefühlswelt einzudringen. Da steht vieles nebeneinander und, soweit es gesetzliche Vorschrift, ist es auszuführen. Welche Stellung es aber im ganzen einnimmt, das kann nur der Jude aus der ganzen religiösen Atmosphäre, wie sie ihn umgibt, erfassen. Es wird ihm oft gar nicht bewußt. Die Tradition der Gesamtheit wirkt hier ohne sein Wissen ein. Nehmen wir ein Beispiel: Wäre auch Chamberlain viel weniger voreingenommen und viel mehr zu den Quellen unserer Literatur vorgedrungen, er hätte doch kaum begriffen, daß das Ideal der Reinerhaltung der Rasse, das er den Juden imputiert und das er zu einem der Grundpfeiler seines Buches macht, ein Schemen ist, ein Gebilde seiner eigenen Phantasie. Er *liest* die Verbote, heidnische Frauen zu nehmen, er *sieht* das jüdische Volk durch Jahrtausende abgesondert. Daß es sich hier nur um die Folge der Beobachtung eines biblischen Gebotes handelt und daß in keinem Juden je der Ekel vor der Vermischung mit fremdem *Blute* sich geregt, daß die Idee, die *Rasse* rein zu erhalten, völlig ausgeschaltet ist, daß die Ehe mit einer, die aus ehrlicher Überzeugung zum Glauben Israels übergetreten ist, völlig gestattet ist, das hat er nicht *gelesen* und darum eben nicht verwerten können.

Bedarf es der weiteren Ausführung, wie auch die dritte der für den Deutschenhaß erwähnten Hauptursachen so ganz und gar dem Judenhaß zugrunde liegt? Wird irgend Einer, der nur den geringsten guten Willen mitbringt, objektiv zu urteilen, es bestreiten, daß die Juden durch ihre Bedürfnislosigkeit einerseits und durch ihren Fleiß und Beweglichkeit andererseits zuerst die Verachtung und dann den Neid

aller derer erregt, denen sie unbequem geworden sind, daß sie wohlgelitten sind, wo sie in kleinen Scharen sich angesiedelt, daß man ihrer Intelligenz und ihrer Tüchtigkeit sich dankbar erwiesen, daß sie aber überall dort der Gegenstand des Hasses wurden, wo sie sich zu einem ins Gewicht fallenden Faktor innerhalb der neuen Heimat emporgeschwungen. Es hieße wirklich unzählige Male Gesagtes unnütz wiederholen. Wir haben auch den obigen Brief Benjamin Franklins nur deshalb gebracht, um an einem krassen Beispiel zu zeigen, wie selbst ein so großer und vorurteilsloser Mann dort, wo es sich um die vermeintliche Gefährdung der eigenen Interessen handelt, den Regungen niedriger Instinkte unterliegt und daß gegen die Deutschen wörtlich dasselbe Argument geltend gemacht wird, daß einst Pharao in Ägypten gegen Israel vorbrachte: „Wir wollen sehen, wie wir ihnen beikommen daß sie uns nicht zu zahlreich werden."

Wir könnten unzählige Einzelheiten beibringen, in denen eine Parallele zu ziehen ist zwischen den Deutsch- und Judenfeinden. Die letzten Monate haben mit einer Deutlichkeit ohne Gleichen es gezeigt, wie hier und dort die gleichen Ursachen, die gleichen Beweggründe den Haß erzeugt und erzeugen.

* * *

Was können und sollen wir daraus lernen? Etwa, daß der Deutsche und Jude in ihrem Nationalcharakter so ähnlich sind, daß ihre Beurteilung und ihre Behandlung durch die Völker die gleiche ist? Das wäre so ohne weiteres durchaus falsch. Wir wollen auf die Frage, ob es überhaupt einen jüdischen Nationalcharakter gibt, hier nicht eingehen. Wir meinen, daß die ganze Nationalitätentheorie auch für die anderen Völker durch diesen Weltkrieg eine Widerlegung erfahren hat, der nur die Unbelehrbaren nicht zugänglich sind [1]). Es wäre vielleicht die Möglichkeit gegeben, will man überhaupt zwischen Deutschen und Juden unterscheiden, eine Parallele zwischen

[1]) Vgl. „Der Weltkrieg" Jeschurun I S. 265—268.

manchen Charakterzügen des Juden und des Deutschen zu ziehen. Aber das alles schwebte in der Luft. Nur das Eine geht unzweideutig aus dem Erlebnis dieses Weltkrieges hervor: Einer zweiten großen Gruppe von Menschen, die sich durch irgendwelche Besonderheiten auszeichnen und unter anderen Völkern dem Erwerb nachgehen oder sich dauernd ansiedeln, sobald sie einerseits sich ihnen assimilieren und andererseits doch nicht völlig in sie aufgehen, ist das gleiche Schicksal beschieden. Nachdem ihre Zahl unbequem geworden und der Erfolg sich an ihre Arbeit heftet, dann beginnt die Verleumdung ihr Werk, Unkenntnis des Wesens dieser Menschen erleichtert ihre Verbreitung, und der Neid ist als dritter im Bunde geschäftig, daß der Haß immer tiefer Wurzel schlage.

Die Erkenntnis hat uns schon früher nicht gefehlt, aber sie ist jetzt zu einem tiefwirkenden Erlebnis geworden und darum zu einem unverlierbaren Gewinn. Als wir früher im Besitze eines eigenen Staates waren und auch später, da wir abgeschlossen von der Außenwelt eine in sich geschlossene Kultur unser eigen nannten, da wurde unser Körper wohl mißhandelt, aber unsere Seelen litten nicht allzusehr unter dem allgemeinen Völkerhaß. Seit einigen Menschenaltern ist das anders geworden und die Judenfrage wurde auch für die Juden eine Frage, ein Problem. Die Bibel hat uns von einer ähnlichen Umwälzung im Innern des Juden berichtet, die ihn in Gefahr brachte, an einem Grundpfeiler der jüdischen Religion, an dem Gedanken, daß der Mensch durch sein eigenes Tun Herr ist seines Schicksals, zu verzweifeln und dem Glauben an ein Fatum sich zu ergeben. Die Generation derer, die Zeugen waren des Untergangs des jüdischen Reiches, hatte das Gleichnis aufgebracht: „Die Väter haben saure Trauben gegessen, und die Zähne der Kinder sind davon stumpf geworden.“ Und Ezechiel mußte in immer wiederholten Mahnungen sie darauf verweisen, daß ein jeder nach seinem eigenen Tun gemessen wird, einem jeden die Freiheit gegeben ist, die Gnade Gottes wieder von neuem zu erwerben (Ez. Kap. 18). So ist es auch unserer Generation mit dem allgemeinen Völkerhaß ergangen.

Und wenn viele unter uns sich noch so sehr vor Augen hielten, daß wir bei allen Fehlern doch so manche Vorzüge besitzen und den Vergleich mit anderen Gemeinschaften nicht zu scheuen hätten, die allgemeine Völkerstimme tönte allzugrell in unsere Ohren, und es tauchte in manchen der Gedanke auf, ob nicht doch das Recht auf seiten unserer Gegner sei.

Aber nachdem sie erfahren, welch lodernder Haß alle kultivierten Völker gegen ein Edelvolk, wie es die Deutschen sind, erfüllt, wie fast alle Anklagen gegen die Juden auch gegen diese ins Feld geführt werden, wie die gleichen Ursachen wirksam sind und mit den gleichen Mitteln gearbeitet wird, dann wird, so hoffen wir, das Argument, das in der Übereinstimmung aller Völker in der Abneigung gegen die Juden liegt, seine Kraft verlieren, dann wird der Glaube an den eigenen Wert wieder in ihnen lebendig werden und die selbstquälerische Hoffnungslosigkeit in ihnen schwinden.

Für uns und die Stärkung unseres Selbstbewußtseins erwarten wir diesen Gewinn. Ob die nichtjüdische Mitwelt und, was vor allem Deutschland betrifft, unsere nichtjüdischen Mitbürger die rechte Lehre für die Würdigung der Juden aus dieser überwältigenden Erscheinung des Deutschenhasses ziehen werden, das wissen wir nicht. Vielleicht geht aus dem Feuer der Läuterung, die uns die große Zeit gebracht, ein neues Geschlecht hervor, das gegen die Verleumdung gefeit ist, die Seelen derer, auch wenn sie ihm nicht völlig verwandt sind, tiefer zu ergründen sucht und den niedrigen Regungen der Mißgunst sich verschließt. Vielleicht! Es ist müßig, darüber zu reden, denn das liegt nicht in unserer Hand. Aber an uns sollen die Lehren dieser Zeit nicht spurlos vorübergehen.

Nur ein Wort möchten wir an unsere vielen nichtjüdischen Mitbürger richten, an die vielen, die uns an sich wohlwollend gesinnt sind und nur vorübergehend der Macht der Suggestion erliegen. Auch sie meinen wohl, daß der Jude den allgemeinen Haß mit doppeltem Haß vergilt, und sie finden es nur natürlich, daß auf die Äußerungen der Feindschaft diese Reaktion eintritt. Es will ihnen nicht einleuchten, daß die Worte von

der allgemeinen Menschenliebe, die das Judentum verkündet, mehr als Worte sein sollen, und sie sind der Meinung, daß diese Worte in den Predigten und Büchern der Juden wohl eine Stelle finden, aber nicht der Ausdruck der Volksstimme, nicht Leitstern und Antrieb im praktischen Leben sind.

Da wollen wir denn auch ihnen gegenüber an das große Erlebnis der Jetztzeit appellieren, daran erinnern, wie das deutsche Volk in seiner Gesamtheit auf den allgemeinen Völkerhaß geantwortet. Den Deutschen ist so viel, so Ungeheuerliches angetan worden, ganz in gleicher Weise wie den Juden. So wie zur Zeit der Ritualmordhetzen Bilder verbreitet wurden, in denen die Abschlachtung von Christenkindern durch Rabbiner mit allen Einzelheiten des Zeremonials abgemalt war, so wurde das Volk in Belgien durch bildliche Darstellungen ungeheuerlicher Greueltaten der Deutschen zum Wahnwitz getrieben. Die Illustrationen der Pogroms, welche die Russen veranstaltet, wurden als Schilderungen der Grausamkeiten, welche die Deutschen in Rußland verübt, überall verbreitet, genau nach dem gleichen Schema, wie z. Z. der Pogroms diese damit begründet wurden, daß die jüdische Bevölkerung die christliche überfallen habe. Die schlimmsten Verbrechen, welche die Verbündeten begangen, wurden den Deutschen angedichtet. Und noch in den letzten Tagen hat eines der vornehmsten englischen Blätter, die Westminster Gazette, eine ganz detaillierte Beschreibung davon gegeben, wie dreihundert Deutsche in belgischen Uniformen verkleidet den König Albert und seinen Stab haben ermorden wollen und wie dieser Anschlag vereitelt wurde[1]). Genug davon! Man könnte ein ganzes Buch darüber schreiben, wie Punkt für Punkt an den Deutschen von ihren Feinden der gleiche seelische Meuchelmord verübt wurde wie an den Juden, und wie hier wie dort der Chor der Völker in Jubel ausbrach bei der Kunde von jedem neuen Verbrechen, das sie begangen haben sollten.

Und wie haben die Deutschen darauf reagiert? Nicht wie die Engländer es in solchen Fällen halten, denen in

[1]) Angeführt im Berl. Tageblatt vom 6. März abends.

ihrem Hochmut es durchaus gleichgültig sein soll, was man von ihnen denkt. Ein fassungsloses Staunen, ein selbstquälerisches Grübeln war die erste Folge. Man hat unsere krampfhaften Bemühungen, aufklärend zu wirken, als unwürdig bezeichnet, den Aufruf der deutschen Kulturträger als unpraktisch und geradezu schädlich gekennzeichnet. Aber diese ganze Arbeit stellt für alle Zeit ein wertvolles Dokument dar von der Tiefe deutschen Empfindens, daß wir leiden, wenn wir uns verkannt sehen, daß wir mit uns selbst zu Rate gehen, ob wir nicht doch in unserem eigenen Selbst die Ursachen zu suchen haben.

Und noch viel weniger wie die Franzosen, die in einen Paroxysmus des Hasses und der Rachsucht verfallen. Eine große Zahl Einzelner unter uns, und darunter vor allem die „Heimkrieger“, haben sich nicht überwinden können. Aber in seiner Gesamtheit bietet das deutsche Volk ein wunderbares Bild. Von den Kundgebungen der Hochstehenden bis zu den Äußerungen derer, die aus dem Volke zu Worte kommen, überall das Streben, zu verstehen und zu verzeihen, der Ausdruck des Zornes, aber nicht des Hasses, Wahrheit und Gerechtigkeit zu betätigen auch dem Feinde gegenüber.

Sollten unsere nichtjüdischen Mitbürger auch nicht für uns Juden daraus die Lehre ziehen, sollten sie sich nicht sagen daß auch wir dieser Selbstüberwindung fähig sind? Sie werden billigerweise nicht verlangen, daß die Einzelnen, denen unter Anstiftung und Führung des Moskowitertums die Kinder erschlagen, die Frauen geschändet, die Eltern gemartert wurden, andere Gefühle als die des Hasses gegen ihre Peiniger beseelen. Aber sie sollten sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß die Juden in ihrer überwiegenden Mehrheit die Abneigung, die ihnen entgegengebracht wird, auch in dem Innersten ihrer Seele nicht erwidern. Den Deutschen ist freilich eine leichtere Aufgabe zugefallen. Wen das Bewußtsein beseelt, den Völkern auf allen Gebieten des Wissens und Wirkens voranzuschreiten und wer zugleich mit dem Schwerte in der Hand allen seinen Feinden zu widerstehen vermag, wer Taten vollbringt, wie sie die Weltgeschichte noch nie verzeichnet, den hebt der edle

Stolz in so hohe Regionen, daß er alles Kleine und Schlechte in den Niederungen zurückläßt. Aber auch wir Juden, vor allem jener überwiegende Teil, der lebt und webt im Glauben und in der Geschichte der Väter, sind von Stolz erfüllt auf jenen Geist, der an der Wiege unseres Volkstums stand und uns durch die Jahrtausende geleitet hat. Wir haben der Menschheit das vermittelt, um dessentwillen allein es sich verlohnt zu leben. Und daß „Gott uns errettet hat, obwohl man in jedem Geschlecht und Geschlecht aufstand, uns zu vernichten" das gibt uns die Bürgschaft, daß wir auch fernerhin zu Großem berufen sind. Es gibt uns auch die Kraft, in allen Stürmen der Herold zu bleiben der allgemeinen Menschenliebe, über alle niederen Regungen des Vergeltungstriebes den Sieg davonzutragen, ob auch noch so stark der Völkerhaß uns umdroht. Denn noch vor dem griechischen Dichter hat es die Bibel ausgesprochen: Nicht mitzuhassen, mitzulieben sind wir da!

J. W.



Das jüdische Soissons.

Von Prof. Dr. A. Berliner, Berlin.

So oft ich in den gegenwärtigen Kriegsberichten aus dem nördlichen Frankreich auch Soissons an der Aisne erwähnt finde, mahnt es mich, mir den allerdings unblutigen Anteil zu sichern, den ich in der Rettung dieses Ortsnamens für die jüdische Literatur mir zuschreiben darf. Worin mein Verdienst besteht, werde ich erst im weiteren Verfolg dieser Skizze darstellen können.

Zuvörderst möchte ich unsere talmudisch geschulten Bachurim, deren nicht wenige dort in den Schützengräben lagern, bitten, ihre sorgenvollen Gedanken und ihren ernsten Blick zuweilen auf den jüdisch-klassischen Boden zu richten,

auf dem sie sich befinden. Es ist die Champagne, in deren Gebiet vom 11. Jahrhundert an die zahlreichen Lehrstätten für die talmudische Wissenschaft, die wir im allgemeinen mit der Bezeichnung „die Tosafistenschulen“ kennen, zu immer größerer Entfaltung geführt wurden. Charakteristisch ist es, daß die berühmten Lehrer neben ihrer Lehrtätigkeit auch dem damals zur Blüte gelangten Anbau des Weinstockes ihren Fleiß widmeten. Verschiedene Responsen aus jener Zeit behandeln viele Fälle, in denen das Religionsgesetz hierfür eine Entscheidung forderte. Es ist interessant, wie ein gefeierter Lehrer in jener Zeit sich entschuldigte, sein Gutachten nicht ausführlich erstatten zu können, weil wir jetzt in der Weinlese zu sehr in Anspruch genommen sind. Ein großer Teil der an die Gelehrten jener Zeit gerichteten Fragen betreffen den von jüdischen Händen gekelterten und hergestellten Wein.

Wenn man beachtet, daß erst mit dem 12. und 13. Jahrhundert der Weinbau in der Champagne von seiten der Grafen, der Kirche und der Klöster zu einer größeren Entwickelung geführt wurde, so dürfte die Annahme gar nicht fern liegen, daß der ursprüngliche Anbau im 11. Jahrhundert durch Juden eingeführt worden ist. Raschi und Raschbam, sein Enkel, treffen wir in den Weinbergen oder bei der Kelter, wie ich dies in meiner Schrift „Zur Charakteristik Raschis“ S. 15 näher nachgewiesen habe. Raschi erwähnt Gen. 49,11 corier als Bezeichnung für den Senker eines Weinstockes, fügt aber noch hinzu ובלשוננו פראובין, d. h. provin, im Dialekt von Troyes. Das Verbum hiervon mit provenir gebraucht Raschi in seinem Kommentar zu Baba Bathra 19[b], wo er auch den Akt des Weinrankens näher beschreibt; man vgl. noch Raschi zu Rosch ha-Schana 9[b]. An drei Stellen im Kommentar zur Schrift übersetzt Raschi חמר mit vinos, im Sinne von starkem Wein.

Noch auf eine andere Bodenkultur in der Champagne aus jener Zeit sei hierbei hingewiesen.

Die Urbarmachung des Waldbodens, um Platz zu neuen Anlagen zu gewinnen, wurde vorzüglich in Troyes in größerem Maße durch eigens hierfür begründete Gesellschaften betrieben,

für die im 12. Jahrhundert gesetzliche Normen festgestellt wurden. Somit spricht Raschi aus eigener Anschauung heraus, wenn er Jos. 17,15 erklärt:

יש בך כח לכרות יערות ולפנותם כעין שקורין אישרטיר בלעז

In gleichem Sinne gebraucht Raschi den französischen Ausdruck auch zu Jech. 21,14 und figürlich zu Gen. 49,6. Ein Schüler Raschis, den ich in Handschriften entdeckt habe, nämlich Samuel b. Perigoros, weiß von der größeren Fruchtbarkeit eines solchen ausgebrannten Waldbodens zu berichten.

Lamprecht in seinem Buche: „Beiträge zur Geschichte des französischen Wirtschaftslebens im 11. Jahrhundert" schreibt (S. 21): Neben der immerhin schon intensiveren Dreifelderwirtschaft hielt sich fast durch das ganze Land hin noch die intensive Brennkultur (exarteria). Ihre Ausbildung datiert weit hinter das 11. Jahrhundert zurück. An einer anderen Stelle finden wir wieder Raschi aus eigener Anschauung erklären, nämlich Ex. 7,19 נהרותם הם נהרות המושכים כעין נהרות שלנו „also in der Art, wie unsere Kanäle". Man vgl. hierzu die Notiz bei Bourquelot[1]) II S. 311: Die Grafen von der Champagne verteilten die Seine in Kanäle nach ihrer Stadt Troyes.

Wenn ein Talmudjünger aus unserem Kreise auf seinem Marsche nach Troyes gelangen sollte, so soll er nicht verabsäumen, die Fassade des Stadthauses zu betrachten, auf welcher neben anderen berühmten Männern der Stadt auch der Name Salomo b. Isac, genannt Raschi golden erglänzt. Im alten Stadtteile, da, wo noch vor gar nicht langer Zeit die alten Schlachthäuser standen, befand sich das Haus Raschi's, was ich s. G. w. dem feldgrauen Talmudjünger nach seiner Rückkehr näher nachweisen werde.

Einstweilen marschiert er dort weiter, etwa sechs Meilen, und gelangt nach Remiremont, bei uns in den tosafistischen Schriften mit רמרוג nach der lateinischen Form, oder mit רמרו nach der altfranzösischen Benennung erwähnt. Es ist der Ort, an welchem nach dem Tode Raschis die talmudischen Studien

[1]) Etudes sur les foires de Champagne (1865).

mit großem Eifer fortgesetzt wurden, unter der Leitung des R. Meir (b. Samuel), welcher der Schwiegersohn Raschis war, indem er dessen Tochter Jochebed zur Frau hatte. Ihre drei Söhne: Jizchak, genannt ריב"ם, Samuel, bekannt unter dem Namen רשב"ם und Jakob als רבינו תם bekannt, glänzen als Sterne erster Größe am geistigen Firmamente der Tosefot zum Talmud. Einen vierten Sohn, nämlich Salomo b. Meir, habe ich in einer Handschrift der Vaticana entdeckt und ihn in seiner Tätigkeit als Grammatiker und Exeget näher nachweisen können. Gerühmt als אבי הדייקנים, aber nicht wie die anderen Brüder auch als Tosafist des Talmuds bekannt, sind nur einzelne Fragmente seiner Erklärungen zur Schrift bisher auf uns gekommen.

Die tosafistische Lehrtätigkeit in den anderen nahe gelegenen Ortschaften im Anschlusse hieran weiter zu verfolgen, muß ich mir versagen, da, wie in der Überschrift angekündigt ist, das jüdische Soissons literarhistorisch behandelt werden soll. Nach dieser Richtung hin wird dieser Ortsname seit nicht langer Zeit zuerst erwähnt. Zunz in seinem Buche: Zur Geschichte (1845) nennt Schemaja aus Soissons als Kommentator zum Machsor und Pentateuch (S. 76). Erst in meinen „Beiträgen zur Geschichte der Raschi-Kommentare“ (1903) habe ich nähere Nachweisungen aus Handschriften geben und ein Bild von der literarischen Tätigkeit dieses R. Schemaja aus Soissons entwerfen können. Auch A. Epstein hat in einer besonderen Monographie (Monatsschrift von Frankel 1897) verschiedenes Material dazu beigetragen.

Das Verhältnis Schemajas zu seinem Lehrer Raschi und seiner Mitarbeiterschaft an des Letzteren Kommentaren und Responsen läßt sich vorzüglich am Jecheskel - Kommentar Raschis erkennen. Der Lehrer selbst erwähnt den Schüler ehrenvoll in seinem Sendschreiben an die Lehrer von Auxerre, abgedruckt im Melo Chofnajim aus der Handschrift in der Königlichen Bibliothek zu Berlin (Cod. 122 fol.). Er sagt an einer Stelle (S. 36) מכל מקום אני טעיתי באותו פירוש ועתה עסקתי בה עם אחינו שמעיה והגהתי. Raschi gebraucht hier die Bezeichnung

אחינו für den Verwandten, da Schemaja der Schwiegersohn seines Enkels, des Raschbam, war.

Schemaja sehen wir am Tische Raschis mit der Feder in der Hand, um die Erklärungen Raschis niederzuschreiben, zu vervielfältigen, häufig auch zu emendieren, und nicht selten hierfür die Zustimmung des Lehrers zu erhalten, was er gewöhnlich mit den Worten והודה המורה לדברי anzeigt.

Näher bin ich hierauf in meiner Schrift: „Beiträge zur Geschichte der Raschi-Kommentare“ eingegangen, um die gemeinsame exegetische Tätigkeit beider festzustellen.

Mehr ist nach dieser Richtung hin aus dem Kommentar zum Buche Jecheskel zu erwarten, für den ich ein reiches Material aus Handschriften gefunden habe, dessen Bearbeitung, wenn auch nicht von mir, doch von anderen s. G. w. zu erwarten sein dürfte.



Probleme der Pentateuchexegese.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

VI.

Die Opferung Isaaks auf Moriah (Gen. 22, 1—19.)

Abraham, der bereits so viele Prüfungen bestanden und aus so vielen Kämpfen als Sieger hervorgegangen, sollte nun die höchste Prüfung erfahren und den Sieg über sich selbst erringen. Der Sohn, auf den er fünfundzwanzig Jahre lang glaubensstark gehofft, an dessen Leben alle die herrlichen Verheißungen des Segens und des Heils geknüpft waren, wird von Gott als Opfer gefordert! Und es galt hier zu gehorchen, bereitwillig ohne Murren zu gehorchen. Sich als solcher Held an Kraft in der Erfüllung des Gotteswortes zu bewähren

(גבורי כח) war Abraham noch nicht beschieden gewesen. Nun sollte es offenkundig werden, ob seine sittliche Kraft so groß, sein Glaube so stark, sein Wille, Gott ohne Rücksicht auf Anderes zu dienen, so gewaltig, eine solche Tat, die mehr als Selbstopferung, zu unternehmen. Und Abraham hat sich in der Versuchung bewährt und dabei das gewaltige Beispiel gegeben, in welcher Weise man den Gottesgehorsam an den Tag legen soll. Sein Sohn, der Zeuge und Gehülfe dieser Tat hat dadurch die Weihe als vollständig Gott Hingegebener עולה תמימה empfangen und alle Abrahamsnachkommen müssen streben, diesem erhabenen Beispiele ihrer Ahnen nachzueifern.

Man hat hier die Frage aufgeworfen, wie Gott ein Menschenopfer, wenn auch nur versuchsweise verlangen konnte, da doch die Schrift (Deut. 12, 31) davor als einem Gräuel, den der Ewige haßt und verabscheut, eindringlich warnt. Geiger hat daher (Zeitschr. 1868 S. 10 ff. u. 1869 S. 41 ff.) ganz im Widerspruche mit den ausdrücklichen Worten der Schrift erklärt, das Verdienst Abrahams war nicht, daß er gewillt war, den Sohn zu opfern, sondern im Gegenteil, daß er noch rechtzeitig zu der Erkenntnis gelangte, daß Gott an Menschenopfern keinen Gefallen habe, und so gegen das Menschenopfer des Heidentums Protest einlegte. Geiger erklärte infolgedessen von den Gebetstellen, in denen gebetet wird: „Gott möge der עקדת יצחק eingedenk sein und wie Abraham seine Barmherzigkeit unterdrückt hat, um Gottes Willen zu tun, ebenso möge Gott seinen Zorn unterdrücken usw.“ — von diesen und ähnlichen Gebeten erklärt Geiger, sie nähmen einen antibiblischen Standpunkt ein und sanktionierten das Menschenopfer. Er hielt diese seine Ansicht für so unfehlbar, daß er sofort praktisch vorging und alle diese Gebetstellen streichen ließ, (zwischen ihm und Dr. Joel in Breslau, der die fraglichen Gebete wieder einführte, entstand infolgedessen ein lebhafter Streitschriftenwechsel)[1]) — Diese Geigersche Ansicht

[1]) Vgl. Geiger a. a. O. und M. Joel: Zur Orientierung in der Cultusfrage (Breslau 1868), und „Zum Schutz gegen „Trutz““ (Breslau 1896).

schlägt der Heiligen Schrift doppelt ins Gesicht: Einmal heißt es ausdrücklich in unserem Abschnitte (V. 16) יען אשר עשית . . . . ולא חשכת את בנך daß also das Hauptverdienst Abrahams darin lag, daß er sich bereit erklärt hat, seinen Sohn zu opfern; zweitens hält Geiger, obwohl die Schrift sowohl den Befehl zur Opferung als auch den Befehl zur Einhaltung von Gott ausgehen läßt, alles nur für eine Eingebung des Herzens und des Verstandes von Seiten Abrahams. Nach Geiger wäre Abraham einst die Anwandlung gekommen, nach Art der Molochsdiener seinen einzigen Sohn seinem Gotte zu opfern, er wäre aber dann noch rechtzeitig zur Erkenntnis gelangt, daß der wahre Gott kein Menschenopfer verlange. — Was die Schrift erzählt, ist Geiger ganz gleichgültig. „Man mag sich, so gut es geht, mit dem Berichte in der Genesis auseinandersetzen" sagt er. Er ist nicht offen genug, bei der Einführung seiner Reform zu bekennen, daß er den Bericht der Thora für eine Mythe halte, aus der er nur mit Mühe einen lehrreichen Kern herausgeschält, schiebt vielmehr die Schuld auf die Verfasser der Gebete, während letztere in Wahrheit nur das sagen, was die Thora ausdrücklich sagt.

Die Frage jedoch, wie Gott ein Menschenopfer verlangen könne, wird von der Geschichte beantwortet. In der Geschichte Israels kommen viele Zeiten vor, wo der Israelit nicht nur bereit war, sich selbst und seine teuersten Kinder seinem Gotte zu opfern, sondern sie auch wirklich opferte, und das sind die glanzvollen Zeiten in der israelitischen Geschichte, wo stärker als der Tod sich die Liebe Israels zu seinem Gotte erwies. Da töten erbarmungsvolle Väter und zärtliche Mütter ihre Kinder mit eigener Hand, um sie nicht der Gefahr auszusetzen, ihrem Gotte untreu zu werden. Warum hält man diese Opfer für glorreiche heroische Taten, während die alten heidnischen Menschenopfer allgemein verdammt werden und auch nach der Thora Menschenopfer dem wahren Gotte darzubringen verhaßt und verabscheut ist? Die nächste Antwort ist, jene Opfer hat Gott geboten, diese aber hat er verboten. Dies verschiebt aber nur die Frage, da wir uns doch auch erklären müssen,

warum Gott jene Opfer fordert und die einfache Opferung des Sohnes verabscheut. Die Beantwortung dieser Frage ist aber sehr leicht. Den Gott Jsraels erfüllt nach jüdischer Auffassung nicht der Neid auf die Glückseligkeit der Menschen, wie das nach heidnischer Vorstellung bei den Göttern der Fall ist. Er fordert nicht ein Opfer, damit das Glück des Menschen ungetrübt bleibe. Er fordert nur, daß die Menschen Ihm dienen, nicht zu Seinem Nutzen, sondern zu ihrem eigenen Heile. Diesen Dienst verlangt er aber unbedingt, und wenn ein Mensch nur mit seinem oder seines Geliebtesten Tode ihm dienen kann, so muß er dazu bereit sein. Mit der einfachen Opferung eines Menschen ist aber Gott nicht gedient. Im Gegenteil, es ist ein hoffnungsvolles Leben, das im Dienste Gottes stehen sollte, vernichtet. Wo aber mit dem Opfer des Menschen Gott in wahrhafter Weise gedient ist, da ist Menschenopfer oder besser Hingebung eines Menschenlebens für jeden Israeliten Pflicht. — Diese Wahrheit sollte durch die Akeda, durch Abraham gelehrt werden. Daß Gott keine Menschenopfer gebracht werden dürfen, das wußte Abraham. Er hatte auch bisher immer nur Tiere geopfert. איה השה לעולה fragt Jizchak, ohne im entferntesten auch nur zu ahnen, daß ein anderes als ein Tieropfer gebracht werden könnte. Aber daß man bereit sein muß, sobald es von Gott gefordert wird, auch sein Leben und was einem noch teurer als das eigene Leben, das Leben eines Sohnes zu opfern, das hatte Abraham erst zu zeigen. Gott wollte allerdings von vorneherein nicht die wirkliche Opferung, sondern die Bereitwilligkeit zu opfern, aber damit diese Bereitwilligkeit gezeigt werde, mußte der Befehl so ergehen, daß Abraham die wirkliche Opferung darunter verstand, und erst im entscheidenden Momente die Erklärung gegeben werden, daß die Bereitschaft zu opfern Gott für diesen gegenwärtigen Fall genügt. Damit wurde zugleich die Lehre verkündet, daß, wenn Zeiten und Umstände die wirkliche Hingabe des Lebens für Gott verlangen, Israel dazu ohne Zaudern bereit sei.

Eine große Wichtigkeit hat auch die Geschichte der Akeda für die Bedeutung und Würde der Tieropfer. Nachdem die Opferung Jsaaks verhindert wurde, sieht Abraham einen Widder ויעלהו לעולה תחת בנו. Dieser Satz lehrt deutlich, daß das Tieropfer symbolisch die Hingabe des Menschen für Gott bezeichnen soll. Was symbolisch dargestellt wird, das geschieht nur zu dem Zwecke, daß es auch praktische Folgen habe. Die gänzliche Hingebung des Menschen für Gott soll stets, wo es verlangt wird, geübt werden. Die Tiere, welche sich zur symbolischen Darstellung der Menschenpersönlichkeit eignen, sind deshalb als Opfertiere von der Thora angeordnet worden, und mit jedem Tieropfer erklärt der Darbringer die Bereitwilligkeit, nötigenfalls sich selbst und sein Liebstes für Gott hinzugeben. Diese Bedeutung tritt hauptsächlich im עולה hervor, das ganz und gar auf dem Altare Gottes verbrannt wird. Im Namen des ganzen Volkes Israel wurden daher ein Lamm des Morgens und ein Lamm abends täglich als Ganzopfer dargebracht, um die Hingabe des Volkes für seinen Gott symbolisch auszudrücken. Als ein Lamm erscheint Israel in diesem Symbole, das von seinem Gotte geweidet und geleitet, ohne einen andern Schutz, bloß durch die Macht seines Hirten vor allen Gefahren bewahrt wird.

Welche Zeit wäre geeigneter, uns das Verständnis für diese Gedanken näher zu bringen als die heutige. Und es handelt sich heute nicht einmal um die höchste Idee, um die Unterordnung unter einen klar und deutlich ausgesprochenem Befehl Gottes, sondern um eine Idee, die erst mittelbar eine religiöse Bedeutung hat, die Idee des Staates, die des Vaterlandes. Hier fallen „Menschenopfer unerhört", Väter und Mütter drängen sich dazu, des sind wir täglich Zeugen, ihre Kinder auf dem Altar des Vaterlandes zum Opfer zu bringen. Es ist nicht jeder eines solchen Opfers fähig, aber Keiner ist unter uns, der nicht voll Bewunderung zu denen emporblickt, die sich dies Opfer abringen. Dieser Geist, der heute als die höchste Errungenschaft menschlichen Willens gepriesen wird, er begleitet den Juden durch die Jahrtausende seiner leid-

und schmerzerfüllten, aber auch durch das freiwillig übernommene Martyrium stolzen Geschichte. Und die Kraft zu dieser Opferfreudigkeit, die auch das Teuerste, das Leben des Kindes hingibt für Idee des Göttlichen, die schöpfte er aus der Erinnerung an die Akeda, an den von Abraham betätigten Entschluß als Gott ihm befahl, seinen Sohn Isaak zu opfern.



Tierschutz nach jüdischer und griechischer Anschauung.

Von Dr. I. Heinemann, Frankfurt a. M.

Zu der lehrreichen Abhandlung des Herrn Dr. Bamberger im vorigen Heft dieser Zeitschrift möchte ich einige Bemerkungen hinzufügen, die zeigen sollen, daß die Bedeutung der jüdischen Anschauung für die Verbreitung des Tierschutzes noch größer sein dürfte, als aus der genannten Abhandlung hervorgeht.

Das Urteil des Nichtjuden, das uns ja in unserer Frage aus bekannten Gründen nicht gleichgültig sein darf, wird leicht beeinflußt durch die Auslegung, die der Apostel Paulus (I. Kor. 9) dem biblischen Verbote, dem dreschenden Ochsen das Maul zu verbinden, gibt; er fragt: „kümmert sich Gott etwa um die Ochsen?“ und hält eine symbolische Auslegung für nötig. Der christliche Laie ist vielleicht geneigt, die modernen Anschauungen zuwiderlaufende Deutung auf jüdischen Ursprung zurückzuführen. Mit erfreulicher Offenheit zeigt dagegen z. B. Johannes Weiß z. St., daß sowohl das rabbinische wie das hellenistische Judentum diese „flachere, entwertende Auslegung“ nicht kennt, sondern den humanitären Charakter der biblischen Vorschrift zu würdigen weiß.

Woher aber hat Paulus seine Anschauung? Und wieso kann er von den Korinthern ihre Billigung erwarten?

Es läßt sich zeigen, daß Paulus hier griechischen Wein in die jüdischen Schläuche gefüllt und die biblische tierfreundliche durch die heidnische tierfeindliche Ansicht ersetzt hat. Gewiß macht das älteste Griechentum zwischen der Behandlung der Menschen und Tiere keinen sehr großen Unterschied. Der Cyklop bei Homer streichelt seine Böcke und frißt seine Gäste. Götter in Tiergestalt gab es ursprünglich in Griechenland so gut wie im Orient. Aber diese Urzeit und einzelne an ihre Anschauungen erinnernde spätere Bräuche sind auf uns ohne Einfluß geblieben.

Um so mehr verdankt die moderne Ethik der hellenistischen Philosophie. Noch Aristoteles hatte die Schranken zwischen Griechen und Barbaren, zwischen Herren und Sklaven für unüberbrückbar und naturnotwendig gehalten. Im Gegensatz zu ihm entdeckte die Stoa die Worte und Begriffe des Kosmopolitismus und der Philantropie und verknüpfte die Menschen durch das Band der ausnahmslos geltenden, alle gleichstellenden Moral.

Aber während so die Schranken zwischen den Menschen fielen, erfuhr gerade dadurch die Scheidewand zwischen Mensch und Tier eine Verstärkung. Gegen die Tiere, lehrten die Stoiker, haben wir keine Verpflichtungen. Zwei Gedankengänge drängten nach dieser Richtung. Erstens: Es war das Bestreben der Stoiker, an Stelle der künstlich „geschaffenen“ Menschensatzung das „Recht der Natur“ zu setzen. Nun ist freilich „von Natur niemand Sklave“; also ist die Sklaverei grundsätzlich zu verwerfen. Dagegen hat Gott (oder die Natur) die Tiere eigens für den Bedarf des Menschen geschaffen. Nur für ihn hat er nach der sehr naiven stoischen Teleologie dem Ochsen seinen breiten Rücken, dem Schwein sein Fett gegeben; selbst die Raubtiere sollen nur um des Menschen willen geschaffen sein — um nämlich seinen Mut zu üben. Tiefer geht eine zweite Begründung. Welches ist — so fragen die Stoiker — die Eigenschaft, auf Grund deren

alle Menschen das Vollbürgerrecht im stoischen Weltstaat besitzen? Sie antworten: die Vernunft, die auch zugleich als Quell der Sittlichkeit erscheint. Also sind nur vernunftbegabte Wesen Träger eines Rechtsanspruchs, mithin Menschen, Halbgötter, Götter — aber nicht die Tiere.

Erst nach dieser Feststellung läßt sich die von Herrn Dr. Bamberger angeführte Äußerung Schopenhauers berichtigen. „Der Wahn, daß unser Handeln gegen die Tiere ohne moralische Bedeutung sei, oder, wie es in der Sprache jener Moral heißt, daß es gegen die Tiere keine Pflichten gebe", hat seine Quelle nicht im Judentum, sondern in der stoischen Ethik. Wir besitzen Auszüge und lateinische Übersetzungen aus ethischen Handbüchern stoischer Schulhäupter; sie sind nach Pflichtenkreisen geordnet; ein Kapitel „Pflichten gegen die Tiere" ist — aus den obigen Gründen — nicht überliefert. Ähnlich steht es mit den ethischen Anschauungen der anderen griechischen Schulen. Nur die Pythagoreer machen eine Ausnahme; und diese bestätigt die Regel. Ihre tierfreundliche Ethik, die sich manchmal bis zum Vegetarismus steigert, beruht nämlich auf ihrem Glauben an die Seelenwanderung; sie wollen also den Freund oder Verwandten nicht verletzen, der die Gestalt dieses Tieres angenommen hat. Grundsätzlich kennen auch sie nur Pflichten gegen Menschen.

Von hieraus fällt nun auf die Stellung des Judentums neues Licht. Es teilt den Humanismus der Stoa und glaubt somit an eine grundsätzliche Schranke zwischen Mensch und Tier, an ein Recht des Menschen, das Tier zu seinem Zwecke zu verwenden. Aber die Menschen werden nach jüdischer Anschauung verbunden und geadelt nicht durch die Vernunft, sondern durch die Gottebenbildlichkeit. Und wenn diese Lehre einerseits den Gegensatz zwischen Mensch und Tier in religiöser Form aussprach und dadurch vertiefte, so beruht auf ihr andererseits unser Verpflichtungsgrund den Tieren gegenüber. Denn die Gottebenbildlichkeit wird ja von der jüdischen Ethik nicht nur als Gabe, sondern vor allem als

Aufgabe betrachtet. „Wie Gott barmherzig ist, so sei auch du barmherzig.“ Und der Gott der Bibel ist nicht nur der Schöpfer der Tiere, nicht nur ihr Erhalter, von dem selbst der Löwe „brüllend seinen Fraß heischt“ (Ps. 104, 21), sondern auch auf sie erstreckt sich sein Erbarmen. „Sollte ich mich nicht Ninives erbarmen“, so lautet der auch von neueren christlichen Theologen bewunderte Schluß des Buches Jona, „in dem so viele Menschen sind, die nicht rechts und links unterscheiden können, und so viele Tiere?“ So soll sich denn auch „der Gerechte seines Tieres erbarmen“ und sogar — wie im Anschluß an Deut. 11,15 vorgeschrieben wird — zunächst für die Nahrung seines Tieres, dann erst für die eigene sorgen.

Zum Schluß noch eine kleine sprachliche Bemerkung. Seit der Zeit des Humanismus zeigt sich die Verachtung des Tieres — außer in der Zunahme verächtlicher Tiervergleiche, wovon hier nicht die Rede sein soll — in dem Bedeutungswandel mancher Worte: wir brauchen heute etwa die Worte Fell, Maul, Futter, fressen und saufen im eigentlichen Sinne nur vom Tier, während bekanntlich noch Luther meinte, der Übersetzer müsse den Kindern auf der Gasse „aufs Maul sehen“. Darin scheint mir ein beachtenswerter Unterschied modernen und antiken Denkens zu liegen; denn der hebräische wie der griechische Ochse haben mit ihrem Munde gegessen und getrunken, wie ihre Herren. Unsere Betrachtung spricht dafür, daß der Fortschritt der Zivilisation das Gefühl des Abstandes zwischen Mensch und Tier stärker zu erweitern neigt, als im ethischen Interesse wünschenswert scheint. Ein Gegengewicht läßt sich nur finden in einer Naturbetrachtung wie der jüdischen, die uns zwar nicht „Brüder im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen,“ wohl aber dem Gott huldigen lehrt, der „seine Hand öffnet und alles sättigt mit Wohlgefallen.“



Biblische Motive in Goethes „Faust".

Von Dr. Leo Deutschländer, Berlin.

Die Belebung unserer Bibel in der Gegenwart ist eine jener erfreulichen Wirkungen des Krieges, die von hervorragenden Führern des deutschen Volkes als ein schöner Gewinn der ehernen Zeit dankbar empfunden werden[1]). Die große Zeit, die den Staub von mancher Blüte geweht, hat auch den Lebenskeim altbiblischer Gedanken vor den Augen einer Welt in das Licht des Wortes und des Werkes gerückt, und unter den Einsichtigen herrscht heute nicht der geringste Zweifel, daß die Bibel unseres Volkes in den Stürmen der Jetztzeit ihre alte Wahrheitskraft behauptet hat, nur die Hoffnung erklingt, daß ihre siegende Kraft auf widerstrebende Geister auch in der Zukunft sich bewähren möge[2]).

Solche Stimmen aus nichtjüdischem Munde sind das Echo eines Rufes, den vor mehr als hundert Jahren der Erwecker althebräischer Dichtkunst in unübertroffener Gewalt an sein Zeitalter gerichtet hat. Herder hatte sich so tief in die Poesie des Alten Testaments eingelebt, daß er die Schönheit seiner Werke nicht nur in überquellender Rede pries, sondern auch den „Geist der ebräischen Poesie" in eigenen Nachdichtungen zu beleben wußte. Und wenn heute eifriger denn je die Erfüllung seines „Testamentes" gefordert wird, so kann man mit Recht daran erinnern, daß die Großen des deutschen Volkes dieser Mahnung nicht bedurft hatten. Fast keiner unter ihnen, der Geist und Gemüt nicht an diesem Quell stärkte. Von Klopstocks Bibeldramen bis zu Nietzsches Apotheose, der „mit Schrecken und Ehrfurcht stand vor den ungeheuren Überbleibseln dessen, was der Mensch einstmals war, und dabei über das alte Asien und sein vorgeschobenes Halbinselchen Europa, das durchaus gegen Asien den „Fortschritt des Menschen" bedeuten

---

[1]) Jeschurun II 1 S. 23f.

[2]) z. B. Gunkel, Was haben wir am Alten Testament? Deutsche Rundschau Nov. 1914.

möchte, seine traurigen Gedanken hatte[1])“, haben deutsche Dichter und Denker, und zwar die Häupter unter ihnen, die Macht des alten Bibelwortes in neuem Gewande erstehen lassen, in philosophischer Betrachtung und Deutung seines Inhaltes (Herder, Lessing) oder in dichterischer Verklärung biblischer Helden und Gedanken (Grillparzer, Hebbel, Ludwig).

An der Spitze steht der Name Goethes. Die Bedeutung, die unsere Bibel für seine geistige Entwickelung darstellt, ist aus seiner Lebensgeschichte bekannt. In unzweideutigen Worten hat er hier ausgesprochen, was er in seinen Schriften mehrfach wiederholt: „Fast der Bibel allein war ich meine sittliche Bildung schuldig, und die Begebenheiten, die Lehren. die Symbole, alles hatte sich tief bei mir eingedrückt und war auf die eine oder andere Weise wirksam gewesen“[2]). Stets müsse er zu den Schriften des Alten Bundes zurückkehren, „als dem erquicklichsten, obgleich hie und da getrübten, in die Erde sich verbergenden, sodann aber rein und frisch wieder hervorspringenden Quellwassern“[3]). Und in dankbarer Erinnerung hat er jene bewahrt, die ihn zu diesen Wassern geführt. In frühester Kindheit hat die tief religiöse Mutter die eigene Liebe zur Bibel dem Kinde einzuflößen gewußt. Die Stunden, in denen Herder und Eichhorn jene Neigung in die feste Bahn selbständiger Schaffenskraft hinüberlenkten, erschienen dem gereiften Manne einem „reinen orientalischen Sonnenaufgang“ vergleichbar[4]). Gewiß hat Goethe auch mit kritischem Auge in dem Buche des Lebens gelesen, und manchmal, besonders in der stürmenden Jünglingszeit, sich den freien Blick trüben lassen. Doch hat er in späterer Zeit, was in glaubensfeindlichen Schriften geflissentlich verschwiegen wird, die „wunderlichen Resultate“ jugendlicher Arbeit völlig oder teilweise aufgegeben.

---

[1]) Nietzsche: Achtung vor dem „Alten Testament“ in „Jenseits von Gut und Böse“.

[2]) Dichtung und Wahrheit Buch VII.

[3]) Aufsatz „Alttestamentliches“ in den Noten zum Divan.

[4]) Aufsatz „Hebräer“ a. a. O.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Arbeit Goethes am Alten Testament durch sein Leben zu verfolgen. Hier mag die Tatsache aufgeführt werden, für die wir an anderer Stelle den historischen Beweis angetreten haben[1]), daß unter den mannigfaltigen Kulturerscheinungen, welche die einzigartige Stellung seiner Persönlichkeit beeinflußt haben, unsere Bibel den vordersten Platz behauptet. Sie ist das einzige Buch, das ihn Zeit seines Lebens gefesselt hat, von der ersten Probe seines denkenden und schaffenden Geistes bis zur letzten Lebenswahrheit, die seinen Lippen entströmte. Er, der universalste der deutschen Dichter, hat zwar in seinem Geiste Homer, Ossian so gut wie Spinoza, Rousseau umspannt, doch sie alle sind nur für mehr oder minder große Perioden seines Lebens von Bedeutung. Die Bibel, vornehmlich das Alte Testament, hat als die treueste Begleiterin seines Lebens zu gelten.

Auf dieser Grundlage gewinnt die Frage Bedeutung, welchen Einfluß die Bibel auf sein dichterisches Schaffen ausgeübt hat, vor allem auf sein ewiges Werk? An seinem „Faust“ hat der Dichter bekanntlich mehr denn 60 Jahre seines Lebens geschaffen; wie kein zweites Werk weist diese Dichtung den ganzen Reichtum seines durch alle Wissenszweige geförderten Lebens auf. Suchen wir nun die Wirkungen seiner Liebe zur Bibel darin zu erkennen. Wir übergehen die Fülle einzelner Bilder und Anklänge, die bereits zusammengestellt sind[2]), beschränken uns hier auf jene Motive, die nicht zu gelegentlicher dichterischer Ausgestaltung verwandt, sondern für die Fortführung der Handlung und die Formgebung der Probleme von hervorragender Bedeutung sind.

I.

Wir behandeln zunächst den „Hiob-Gedanken“.

Zu Eckermann hat Goethe einmal geäußert: „Hat die Exposition meines Faust mit der des „Hiob“ einige Ähnlich-

[1]) In einer demnächst erscheinenden Schrift „Goethe und das Alte Testament“.

[2]) Höhne bringt in seiner Schrift „Umfang und Art der Bibelbenutzung in Goethes Faust“ etwa 200 Parallelen.

keit, so ist das wiederum ganz recht, und ich bin deswegen eher zu loben als zu tadeln.“ Die äußere Abhängigkeit im Aufbau der Dichtung wird durch der „Prolog im Himmel“ so klar zum Ausdruck gebracht, daß sie auch bei oberflächlicher Lektüre nicht übersehen werden kann. Inmitten der himmlischen Scharen thront Gott der Herr, Hymnen aus der Engel Mund verkünden seinen Ruhm[1]). Nur einer schweigt, Mephisto, der Geist der Verneinung. Er hat auf seinen Fahrten durch die Lande nichts Rühmenswertes geschaut, zumal die Zierde der Schöpfung, der Mensch, rettungslos zu irdischer Qual verdammt erscheint. Gott lenkt seinen Blick auf Faust mit denselben Worten wie im biblischen Buch auf Hiob. Der Teufel muß zugestehen, daß dieser in höherer Art sich dem Dienst des Göttlichen weiht, doch erbietet er sich, ihn von dem Pfade des Strebens auf seine Straße zu locken. Der Herr willigt ein.

„So lang er auf der Erde lebt,
So lange sei Dirs nicht verboten.
Zieh diesen Geist von seinem Urquell ab
Und führ' ihn, kannst Du ihn erfassen,
Auf Deine Wege mit herab.
Und steh beschämt, wenn Du bekennen mußt:
Ein guter Mensch in seinem dunkeln Drange
Ist sich des rechten Weges wohl bewußt.“

Der Verlauf der Handlung ist bekannt. Bis in die Tiefen irdischer Verkommenheit führt Satan sein Opfer; doch halten kann er ihn dort nicht. Nachdem Gretchens erschütternde Rufe aus dem Kerker verhallt sind und den Stachel der Reue in des Gesunkenen Herz gesenkt haben, erwacht sein besseres Ich zu neuem Leben und Streben. Und so führt der Weg im zweiten Teil wieder zur Höhe; nicht ganz auf ebenem Pfad wird das Ziel erreicht, doch es wird erreicht. Frei von sinnlichem Begehren hat Faust am Vorabend seines Strebens sich zum Menschheitsideal emporgerungen; auf selbstgebautem Grunde

[1]) Anfang und Ende des erhabenen Wechselgesanges ist von biblischen Gedanken (Hiob 36,7; I. Kön. 19,11f.) inspiriert, s. Kommentare zu Faust (Witkowski, Erich Schmidt).

hat er das Ideal der Tat zur nahen Vollendung geführt, das Ideal der Menschheitsbeglückung ahnend empfunden: da trifft ihn der Tod und die Seele enteilt. Die Hölle darf sie nicht empfangen; droben rüsten sich die Engel, ihr die Aufnahme in das Himmelreich zu bereiten.

„Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.
Und hat an ihm die Liebe gar
Von oben teilgenommen,
Begegnet ihm die selige Schar
Mit herzlichem Willkommen.“

Nach des Dichters eigenen Worten[1]) ist in diesen Worten der „Schlüssel zu Fausts Rettung“ enthalten. Sein Streben hat zwar der Macht des Versuchers weichen müssen, doch endlich den Sieg behauptet.

Wesentliche Abweichungen von dem biblischen Buch sollen bei der Vergleichsbetrachtung nicht ganz verschwiegen werden, obwohl die Forschung in erster Linie naturgemäß auf die Analogien und gemeinsamen Beziehungen ihr Augenmerk richtet. „Hiob wird auf die Leidensprobe gestellt, Faust auf die Lustprobe[2]).“ In dieser knappen Zusammenfassung sind die Verschiedenheiten im Aufbau beider Werke angedeutet. Auch der Zweck der Prüfung ist hier wie dort ein anderer. Im Bibelbuch soll der Gottesglaube, das Vertrauen auf die göttliche Gerechtigkeit durch den Ansturm des „Hinderers“ erschüttert, im Faustdrama das Streben im Dienste des Göttlichen (das ist nicht immer mit dem Erkenntnisdrang gleichzusetzen) durch die Macht des Teufels bezwungen werden. Wenn aber der deutsche Dichter seinen Helden (im Gegensatz zur gesamten Faustdichtung vor ihm) nicht in der Hölle enden läßt, sondern das Verdammungsurteil, das in den älteren Faustspielen die Tragödie so hart beschloß: Faustus! Accusatus es! judicatus es! condemnatus es![3]) gewissermaßen in einen „Siegesruf des Himmels“ wandelt, so ist diese „Krönung“

[1]) Zu Eckermann 6. Juni 1831.

[2]) Oettli, Ideal und Leben.

[3]) Du bist angeklagt — du bist gerichtet — du bist verdammt.

nur unter dem Einfluß des Hiobbuches entstanden. Die alte Faustsage kannte nur den Kampf zweier feindlicher Mächte, die um die Seele des Menschen stritten, zweier Mächte von gleicher Gewalt und gleicher Stärke. Und so mußte der Mensch dem Bösen unterliegen, konnte selbst Marlowe in seiner Tragödie bei aller Liebe zu seinem wissensstrebenden Helden die alte Tradition nicht aufgeben. Der jüdischen Weltanschauung, die von der Siegeskraft des Guten durchdrungen, sind Fegefeuer und ewige Höllenstrafen fremde Begriffe; die christliche Kirche des Mittelalters hat allzu bereitwillig den Flammentod über Millionen Andersgläubiger verhängt, weil sie „unausrottbar dem Bösen verfallen waren“. Mit solcher Überzeugung haben selbst edler gesinnte Fürsten der Kirche jedes Mitleidsgefühl mit den unglücklichen Opfern der Inquisition zu bannen gesucht[1]).

Aus solcher Anschauung heraus hat das Mittelalter die Faustsage gestaltet; keiner der zahllosen Bearbeiter läßt auch nur den Versuch zu einer höheren Auffassung über Wesen und Ziel des Bösen verraten. Zu fest war mit dem Faustspiel jener heidnisch-persische Begriff vom Dualismus der göttlichen Mächte verknüpft und hinderte eine lebensfreudigere, ethisch höhere Zuspitzung des alten Problems. Da kam das Zeitalter der Aufklärung und der Humanität, und die führenden Denker Lessing und Herder ebensogut wie Voltaire und Rousseau kämpfen in Schrift und Rede für eine versöhnlichere Auffassung des Menschenschicksals, in seinem Kampf zwischen den Gewalten des Lichts und der Finsternis. Und daß die Dichtung, insbesondere das Drama, als erstes auf den Plan trat, um für die neue Idee zu streiten, erklärt sich insofern als naturnotwendig, als das Faustspiel bis zum Ende der Klassikerzeit der beliebteste Stoff für jegliches Bühnenfest war. Lessing war

---

[1]) Ein bezeichnender Maßstab für die sittliche Auffassung im Zarenreich der Gegenwart ist es, wenn von hervorragender Seite auch heute noch die Menschenrechte den Juden, die zu Hunderttausenden ihr Blut vergießen, mit der Begründung versagt werden: „Der Jude ist eine Verkörperung des hoffnungslosen äußersten Bösen.“

der erste, der klar die Notwendigkeit erkannte, seinen Helden von der Hölle zu befreien; er wußte, daß Erkenntnis kein teuflisches, sondern ein göttliches Streben sei. Doch den Weg der Gestaltung zu finden, war ihm wie vielen anderen versagt. Erst der größte unter ihnen war zur Erfüllung berufen. Lange, fast ein Menschenalter hindurch, hat Goethe gerungen, bis er die Lösung fand. Die Entwickelungsgeschichte seines Werkes hat es bis zur Evidenz bewiesen. In der ersten Fassung, dem sogenannten „Urfaust“ vom Jahre 1773/74, mit dem das Finderglück Erich Schmidts die wissenschaftliche Forschung bereichert hat, ist in keiner Weise der Versuch gemacht, den Vertreter des Bösen Mephisto in den Weltenplan einzuordnen, ebensowenig im „Fragment“, das 1790 erschien. Und weil der Dichter keine Lösung fand, sollte die Dichtung unvollendet bleiben. Zum Glück hat Schiller den Zaudernden zur Fortführung des Werkes bestimmt. In der Mitte der neunziger Jahre betrieben beide Freunde altbiblische Studien zu wissenschaftlichen Zwecken. Und da trat der Seelenkampf Hiobs wieder vor das geistige Auge des Dichters und gab seinem Geiste die Lösung, die er suchte. Im „Hiob“ war die Macht des Bösen dem Höchsten als Diener unterworfen, in beiden Dichtungen ward das Verhältnis des Bösen zur göttlichen Weltordnung klar bestimmt; der Satan hier und der Teufel dort als gottgewollte Macht, die Menschen auf ihre Festigkeit zu prüfen; sie mußten „als Teufel schaffen“ wie die anderen Mächte der Gottheit auch. Doch „der Herr“ stand über der ganzen Schar, wie auch im Menschenherzen seine Macht die stärkere ist. Das war das Prinzip, die Lebensphilosophie, die Goethe suchte. „Der ethische Rigorismus des Luthertums, der alles Gottwidrige in der Gestalt des Teufels verkörpert sieht und diesem eine gewaltige Macht zuschreibt, war seiner Natur so zuwider, daß hier ein Ausgleich gefunden werden mußte, wenn die Faustdichtung zu einem befriedigenden Abschluß geführt werden sollte[1].“ So war es kein Zufall, daß Goethe im Jahre 1797 den „Prolog im Himmel“ nach dem Vorbild des biblischen

[1]) Preuß. Jahrbuch 1902 Band 108.

Buches dichtete, die äußere Form glücklich ausbaute, und, was bedeutungsvoller ist, die Idee des biblischen Prologes übernahm. Nur so war es ihm möglich, daß er „den in der Faustsage unentbehrlichen Teufel beibehielt, den Kampf zweier freindlicher Prinzipien aber aufhob, indem der Teufel zum Diener und Werkzeug Gottes gemacht wurde[1].“

„Des Menschen Trieb kann allzuleicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh,
Drum geb ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen.“

In dieser Tatsache, der Benutzung des altbiblischen Satans für die Ausgestaltung der Mephisto-Figur haben wir den wesentlichsten Bestandteil des „Faust und Hiob“-Vergleiches. Aber gerade dieser Punkt wird in den Arbeiten über das Problem nicht beachtet, obwohl Prof. A. Sulzbach, Frankfurt a. M. schon im Jahre 1889 auf Herder verwiesen hat, der den jüdischen שטן in dem Sinne charakterisierte, wie Goethe ihn für seine Zwecke suchte. So schreibt Herder in dem „Geist der ebräischen Poesie“: — der altbiblische Satan ist kein Widerpart Gottes. „Auch er ist unter den Engeln, d. i. unter dem Hausgesinde des obersten Fürsten. Ausgesandt, die Welt zu durchforschen und Nachricht zu bringen, handelt er seinem Amte gemäß, und Gott lenkt ihn auf Hiob. Er geht nicht weiter, als Gottes Wink gebeut, und auch dies tut er nur als Probe. Gott behält recht, freilich lange auf Hiobs Kosten; und am Ende des Buchs ist von keinem Satan mehr die Rede.“

Gegen die Richtigkeit dieser Charakterisierung dürfte nichts einzuwenden sein. Daß das Böse im Erziehungsplane Gottes gelegen, nur ein Mittel sei, das Gute zur Vollendung zu bringen, ist ein Gedanke, der am eindrucksvollsten in der Bemerkung der jüdischen Weisen ausgesprochen ist: „Gott nannte nach Erschaffung der Welt die Schöpfung gut, nachdem er den Jezer tob, den guten Trieb geschaffen, er nannte sie sehr gut, als er den Jezer hara, den bösen Trieb, ihm zugesellte[2].“ Doch ist diese Lehre schon deutlich genug in

[1] A. a. O.

[2] Bereschith Rabba zu Gen. 1,31.

der Bibel ausgesprochen: „Er ist Bildner des Lichts und Schöpfer der Finsternis, Er wirket den Frieden und schafft das Böse“. Hier wird also dem persischen Dualismus mit aller Entschiedenheit Gott als der alleinige Schöpfer aller Kräfte entgegengestellt.

Man könnte einwenden, Goethe habe sicherlich nicht so tief in den jüdischen Quellen geforscht. Doch es ist die unbestrittene Eigenart des Genies, daß es auf den Weg der Wahrheit von außen geführt, aus eigener Kraft zu ihrem Ende dringt[1]). Die Abhängigkeit vom Buche Hiob hat er klar empfunden, da er sich in Gesprächen mehrfach darüber geäußert hat[2]). Seine tiefere Auffassung, die mit der jüdischen harmonieren dürfte, hat er in dem Ausspruch gegeben, daß man den Teufel „als Folie des Monotheismus betrachten kann“; ferner auch in jenen Worten, mit welchen der Teufel selbst sein Wesen zu erklären sucht als „Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft“. Hat Gott der Herr ja auch in den oben angeführten Versen das Wesen und Wirken seines „Gesellen“ im gleichen Sinne bestimmt.

Einen Zweifel über den Ausgang der Prüfung lassen beide Bücher von vornherein nicht zu, und so werden beide Helden zum Erfolg geführt. Aber nicht ganz aus eigener Kraft. Hier wie dort wird menschliches Fehlen mit dem Mantel göttlicher Liebe bedeckt; in beiden Fällen schaut der himmlische Richter auf den guten Kern der irrenden Seele. Fausts Streben hat zeitweise in hohem Maße der Gewalt des Versuchers weichen müssen, Hiobs Frömmigkeit in dem Zweifel an Gottes Gerechtigkeit sich in Stunden heftigster Wallung von dem Pfad des Rechts entfernt. Sein Vergehen steht zwar in keinem Vergleich zu den Taten Fausts; doch Goethe hat mit bewußter Absicht die Schuld seines Helden gehäuft, um den Gedanken der „Liebe von oben“ desto leuchtender hervortreten zu lassen. Auch diesen Gedanken fand er im biblischen Vorbild, wenn Hiob trotz seines Fehls von seinem Gotte ganz wiederhergestellt, und in den Vollbesitz seiner früheren Kräfte gesetzt wird. Zwar dürfen wir nicht verkennen, daß der christ-

[1]) Wir bringen später ein zweites Beispiel.

[2]) Zu Eckermann siehe oben S. 145, zu Müller 17. Dez. 1829.

liche Gedanke der Liebe von Goethe im allgemeinen höher gewertet wurde, und so hat er für den Schluß der Dichtung, für die Erlösung seines Helden, mit Absicht den christlich ausgeschmückten Himmel des Mittelalters gewählt. Worte, wie: „Und alle Verbrechen deckt die Liebe“ (Mischle 10,12) „Ich bin es, der deine Vergehen auslöscht“ (Jes. 43,25) u. v. a., die den besten Beweis dafür erbringen, wie auffallend der göttlichen Liebe in unserer Bibel gedacht wird, werden ja auch heute noch von berufenen Kennern, den christlichen Theologen, übersehen. Trotz seiner Bewunderung für das Alte Testament hat Goethe in ihm nur das Gesetz erblickt, „das nach Liebe strebt“, während das Neue sie in weit höherem Maße den Sterblichen spende. So kann Faust sich noch kurz vor seinem Ende mit einem Mord belasten, der auch in seinem Motiv als ein Gegenstück zu Naboths Tötung betrachtet wird; doch auch dem unbedingtesten Anhänger der Goethe-Gemeinde erscheint die Episode, in welcher Philemon und Baucis ihr gewaltsames Ende finden, für die Entwickelung der Idee durchaus entbehrlich und störend. Doch von solcher Divergenz abgesehen, können wir als Endurteil ruhig feststellen, daß der Gang des Faustdramas in seinem Ausgangs- und Zielpunkt bedeutungsvoll durch das biblische Buch beeinflußt ist, daß des Helden Kampf und Erlösung im Hiobbuche ihr unvergleichliches Vorbild und Muster gefunden haben.

Jahrhunderte lag, so klagte Herder, das Buch Hiob in den Kammern der Menschheit verborgen, das Buch, das „wenn es kein Fürst geschrieben hat, so doch eines Fürsten wert ist“. Aus dem Werk des unbekannten Dichters, der „mit geflügelten Sprüchen seiner Weisheit und mit den Funken seiner raschen Seele diese stille Tat ersann, befeuerte und bekränzte“, wird sich, so verkündet er prophetisch, „ein Palmbaum erheben, dessen Weihrauch manche Ohnmacht erquicken wird bis zum Ende der Zeiten.“ Ob Goethe in seinem Werke den Dichtertraum seines Lehrmeisters erfüllt hat, können wir nicht entscheiden; gewiß ist, daß er der erhabenen biblischen Idee ein neues Ewigkeitszeugnis geschaffen hat.

(Ein zweiter Artikel folgt.)

Bücherbesprechung.

Das Rufen des Zarathustra, der Weisheit letzter Schluß. Von Paul Eberhardt. Verlegt bei Eugen Diederichs, Jena. 1912.

Die vergleichende Religionsgeschichte muß, falls sie den Sinn und die Bedeutung eines religiösen Kultursystems erfassen will, neben dem historischen Verständnis einen Maßstab des Wertens besitzen. Es müssen die drei Faktoren des Ethischen, Intellektuellen und des rein Psychologischen zusammenwirken und berücksichtigt werden, um ein objektives Urteil über eine Religionsform zu fällen. Wohin eine rationale Betrachtungsweise der Religion führt, zeigt die sonst voluntaristisch gerichtete Denkungsweise Schopenhauers. Er wird ungerecht, indem er lediglich den Maßstab des Wahren und Falschen an die jüdische Religion anlegt. Denn das sind sicherlich nicht die einzigen Kriterien einer religionsphilosophischen Betrachtung. Daß aber auch die ethisierende Methode dem Wesen des Judentums nicht gerecht wird, zeigen die zahlreichen apologetischen Schriften der letzten Jahre, besonders diejenigen, welche das Thema Judentum und Christentum behandeln. Der ethische Wert des Christentums wird nicht gemindert durch die Person ihres Begründers, welche als solche tatsächlich störend in die autonome Sittlichkeit des Menschen eingreift. Sie ist und bleibt metaphysisch und lediglich als solche zu verstehen. Neuerdings hat man versucht, die Religion als eine besondere Funktion, als ein Gefühl der Totalität der gesamten psychischen Erlebnisse zu begreifen. Man glaubt ihr Wesen zu erfassen, wenn man sich in die Verfassung der Seele des religiösen Genius „einfühlt", psychologisch gesprochen durch Deskription des religiös inspirierten Geistes.

So versucht Paul Eberhardt in den beiden vorliegenden Büchern, uns einen Einblick in die Religion der Inder zu gewähren. Er hat uns damit einen frisch sprudelnden Quell religiöser Empfindungen zugänglich gemacht. Die ganze Tiefe der religiösen Seele dieses fernen Landes tut sich uns auf. Wir sehen, daß die Religion keineswegs nur „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl" ist, sondern zugleich eine Aktivität des religiösen Menschen involviert, und zwar ein gestaltendes Erfassen der Schwere der Probleme des Daseins. Die Seele ist nicht nur beunruhigt über das Was, Woher und Wohin des Lebens, sondern sie erkennt mit intuitivem Blick den Sinn und den Zweck alles Geschehens und stellt dementsprechend Forderungen über das Verhalten des Menschen auf. Vor unserem geistigen Auge entsteht das Auf und Ab seelischer Erregungen, die Wogen und Brandungen einer religiös empfindenden Psyche. Was uns Juden stets von der indischen Welt trennt, ist das Fehlen oder die Schwäche des intellektuellen Moments. Der jüdische Prophet hat sich zur Kristallisierung der religiösen Erlebnisse, des religiös Erschauten

in Form des abstrakten Monotheismus erhoben. Bei den Indern wird die Existenz des Guten und des Bösen scharf erfaßt, aber nicht bewertet. Beide bleiben als Prinzipien oder Realitäten bestehen, der indische Genius kann sich trotz aller Schätzung des „Geistes, der Wahrheit, Freiheit und deshalb Frömmigkeit gibt“ nicht zu einer ethischen Überbrückung oder Einordnung dieser beiden Faktoren aufraffen. Im Judentum dagegen verschwinden bekanntlich diese Gegensätze, das Böse, die Finsternis erhält den Charakter des Nichtseinsollenden; es ist nur Objekt der Betätigung für das religiös Gute. In diesem Sinne lehrt Jesajas (Kap. 45,7) im bewußten Gegensatz zu dieser Lehre: „Er bildet das Licht und schafft die Finsternis, er wirkt Heil und schafft das Böse.“ Der Inder bleibt bei der Kontemplation stehen, er findet Beruhigung und Beseligung in dem Ausmalen und Genießen jenes Kontrastes; der religiöse Geist des Judentums will dieses geistig erschaute Erlebnis praktisch bewerten. Das allen Gegensätzen zugrunde liegende Substrat ist Gott, „der durch Gerechtigkeit geheiligt wird“. Er verlangt die Installierung der sozialen Ordnung und fordert dementsprechend bestimmte Verhaltungsweisen der Menschen, um das Gottesreich auf Erden zu verwirklichen. Er wird damit zugleich ein regulatives Prinzip ethischer Handlungen: „Deine gesamte Lebensführung soll in Beziehung zu Gott stehen“ (Aboth II 12). Wenn Zarathustra das Leben ebenfalls als Gerechtigkeit bezeichnet, so ist in der indischen Religion damit schon alles getan. Normen für eine Verwirklichung religiös ethischer Forderungen sind nirgends zu finden. Es fehlen eben in dieser Religion die Zusammenhänge zwischen dem psychisch Erlebten und dem sittlich Wollenden. Im Judentum dagegen haben sich die verschiedenen seelischen Momente durchdrungen, und im Monotheismus, der deshalb nicht lediglich ethisch sein kann, ist die Einheit gegeben.

Immerhin bleibt es wertvoll, daß Eberhardt durch Publikation dieser Gedichte den psychologischen Untergrund des religiösen Erlebnisses der Inder weiten Kreisen zugängig gemacht hat.

Mi.



Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

2. Jahrgang | April 1915 — Nissan-Ijar 5675 | Heft 4.

Als Jude im Felde.

Von Harry Levy, Berlin[1]).

Wer einmal einen größeren Marsch gemacht, der weiß es: Für jeden kommt früher oder später der Moment der Ermüdung, wo man zusammenzubrechen droht, wo selbst krampfhafter Wille Einen nicht mehr aufrecht hält. Doch die Erschöpfung ist nur scheinbar. Ist dieser kritische Punkt erst einmal überstanden, marschiert man fast ohne Beschwerde noch die doppelte, die dreifache Strecke. Ähnlich geht es wohl mit seelischen Strapazen, und nicht zuletzt auch mit dem Krieg. Solch Moment scheinbarer Kriegsmüdigkeit gilt es im Augenblick für uns zu überwinden. In solcher Lage nimmt man wohl jedes erfrischende Wort gern und dankbar entgegen, aus wessen Munde es auch kommen mag. Einem Kriegsteilnehmer aber steht noch ein weiterer Entschuldigungsgrund zur Verfügung, wenn er zur Feder greift. Man sendet jetzt von Zeit zu Zeit kleine Schriften ins Feld, die den Soldaten anspornen und ermuntern, ihm helfen

[1]) Der Verfasser war als Kriegsfreiwilliger an den berühmten Stürmen der Berliner Jungmannschaft in Dixmuiden beteiligt. Von schwerer Krankheit genesen, sendet er uns in diesem Aufsatz einen warm empfundenen Ausdruck einzelner Erlebnisse. Dafür sei ihm auch an dieser Stelle unser Dank ausgesprochen. Die Red.

sollen, die Schwere seiner Pflichten zu ertragen. Das umgekehrte Verfahren erscheint mir am Platze. Nicht wir bedürfen der Aufmunterung, die wir draußen vor dem Feinde stehen, wo der Kanonendonner eines Weltgeschicks alle Schmerzenslaute übertönt, nein vielmehr ihr, die ihr in der Heimat bleiben müßt, und nur die Wunden sehen könnt, die das Schwert geschlagen. Wer ständig schaffen darf und schaffen muß, empfindet die drückende Schwüle des Leides nicht. Bedarf es der Frage, welches Los das schwerere: Eine Jugend, die in des Lebens Überschwang sich einem Heldentode weiht oder ein Mutterherz, das im stillen Kämmerlein in Schmerz und Gram langsam sich verblutet.

Darum sieht man auch vieles freier und leichter draußen. Man erlebt unmittelbarer, daher eindringlicher Schrecken und Majestät des Krieges, Schauer, Schauder und Erhebung. Darum ist es wohl nicht zu gewagt, wenn auch ein Unberufener hier einmal erzählt, was man im Feld empfindet, und damit es die Leser dieser Zeitschrift interessiert, sei das Thema beschränkt auf das, was man als Jude draußen erlebt.

Noch ein Vorwort sei gestattet. Manchem mag es optimistisch scheinen, was hier berichtet wird. Aber es ist nicht der Optimismus, der in seinen Träumen nicht gestört sein will. Nein, nur ein gesunder Lebensinstinkt, der jede Tragik mannhaft bejaht, und so dem Schmerz seinen Stachel nimmt. Das aber ist in solcher Zeit unsere höchste Pflicht. Wir Juden loben ja Gott ebenso für das Unglück, das uns widerfahren, wie für ein Glück. Loben, das ist mehr als stumme Resignation! Es ist bewußtes Ahnen, nein tiefster felsenfester Glaube, daß alles Glück und Unglück, Haß und Liebe dieser Welt, von einem letzten Glück, von letzter, höchster Liebe umgriffen wird, daß alles subjektive Leid, mag es noch so brennend schmerzen, noch so grausam unbegründet scheinen, letzten Endes nur unser Heil bedeutet.

I.

Ist man glücklich vom Felde heimgekehrt und hat man im trauten Kreis seinen Kriegsbericht ebenso glücklich beendet,

da schwebt dem Zuhörer bei uns meist noch eine Frage auf den Lippen: Wie geht es uns als Juden draußen, was macht das Schmerzenskind unseres gemeinsamen Denkens, der Antisemitismus? Nun wohl, ich will erzählen, was ich erlebt, welche Ansicht ich heimgebracht. Doch gerade bei dieser Frage ist kühlste Objektivität Bedingung, jene optimistische Betrachtungsweise, wo Empfindlichkeit den Blick nicht trübt. Denn, nichts ist gefährlicher in dieser Zeit, als überall den Judenhaß zu wittern. Sie raubt uns die Unbefangenheit im Verkehr mit anderen Kameraden. Vieles, was so empfunden wird, ist im Grunde nur schlechter Bierwitz, geschmacklose Neckerei.

Es soll hier keineswegs bestritten werden, daß der Jude als Soldat gar manches, oft sehr viel zu leiden hat. Jedes Massenleben verlangt Nivellierung, Uniform. Die Masse rächt sich für jede Sonderheit, die sie nicht gleich versteht. Unsere größte Sonderheit aber ist unser warmes inniges Familienleben, das unserem Wesen die eigene Weichheit und Empfindsamkeit aufdrückt, das uns nur unter größten Qualen an die Rauheit und Schneidigkeit der Kasernenluft gewöhnen läßt. Dazu kommen Nachteile unseres Berufes: Geringere Übung in körperlicher Tätigkeit, daher oft allerlei Ungeschick und Unbeholfenheit, die leicht die Spottlust gewandter Kameraden hervorruft. Wer es da nicht versteht, durch schneidige Aufführung, die selbstverständliche Geste des Höherstehenden, sich Achtung zu erzwingen, hat von vornherein einen schweren Stand.

Doch das sind Selbstverständlichkeiten. Die Frage lautet: Ist es draußen anders? besser oder schlechter? Nun, daß es noch Antisemiten gibt, bedarf keines Wortes, oder glaubte man, unser Kaiserwort hätte allen Judenhaß aus den Herzen unserer Feinde bannen können, den Haß, der treuer als ein Schatten auf allen Irrwegen des Exils uns folgte? Nicht mehr als logisch, daß wir auch im Felde unserm Schattenbilde begegnen. Vielleicht zeigt es sich sogar häßlicher, gemeiner, gröber draußen, wo alle Instinkte und Leidenschaften nackt und ungeschminkt zutage treten. Doch gerade diese nackte Häßlichkeit, sie

stößt mehr ab, als daß sie neue Liebhaber in die Reihen der Antisemiten treiben könnte. Es kommt hinzu, daß all die äußeren Momente, die unsere Stellung bei Vorgesetzten und Kameraden erschweren, mehr oder weniger in Wegfall kommen. Zwar sind die Anstrengungen im Feld bei weitem größer, als im schwersten Friedensdienst. Doch wie man die Größe der Strapazen nie recht schätzen kann, so auch nicht die Anpassungsfähigkeit des menschlichen Organismus. Hier aber bieten uns unsere höhere Intelligenz und unsere Naturanlage einen sichern Vorteil. Überhaupt beugt man sich in jeder Not vor der Kraft und Sicherheit höherer Intelligenz.

Doch vor allem, wie versinkt das alles zu fast lächerlicher Niedrigkeit, vor der befreienden und einenden Kraft des einen Wortes Kameradschaft. Das ist die Luft, in der man atmet, ohne die man draußen nicht leben kann, so ungreifbar und unentbehrlich, so selbstverständlich, wie das ganze schlichte jeder Phrase fremde Heldentum dieser Zeit, dem nur andeutend Worte zu leihen ich mich nimmer vermesse. Wer fragt da viel nach Stand und Rang, nach Profession und Religion, nach Adelsbrief und Vorbestrafung; ob arm, ob reich, ob hoch und niedrig, ob Jude oder Christ, man steht nur Mensch zu Mensch in gleicher Not und Gefahr. Man fühlts mit eiserner Notwendigkeit. Diese Kameradschaft ist das einzige Mittel, das Unerträgliche zu tragen. In solch klarer Höhenluft kann ein Antisemitismus nimmermehr gedeihen. Die Not erzieht zur wahrsten allumfassenden Tugend des ואהבת לרעך, sie räumt auf mit all dem Schutt einer falschen Zivilisation, der oft wahren Seelenadel verhüllt und erstickt.

Doch — es kommt die Kehrseite der Betrachtung — wo der Seelenadel nicht vorhanden, wird er auch jetzt nicht entdeckt, wo er nicht siegen kann über die erste tiefe Verwirrung. In dem seelischen Tohuwabohu aber, das so viele ergreift, die ihr sittliches Bewußtsein nicht gekräftigt und geschult, herrscht nur ein Trieb mit tierischer Kraft, der Trieb der Selbsterhaltung. Kein Wunder, man erlebt so manches Beispiel eines krassen Egoismus und, aus ihm geboren, Antisemitismus. Doch

die Ansteckungsgefahr ist gering. Der Egoist isoliert sich selbst. Sein Gift trifft keinen empfänglichen Boden. Denn, was ich als das Große im Felde empfunden, das ist die Rückkehr zur biblischen Einfachheit unserer Seelenstruktur, wo die Menschheit noch scharf in zwei Klassen geteilt, und nicht ein unentwirrbares Netz von kleinlichen Vorurteilen, Leidenschaften und Gebrechen, von gesellschaftlichen Rücksichtnahmen und Verstellungen alles Große und Schöne im Sumpf einer Mittelmäßigkeit ertränkt. Es scheint, als gäbe es nur ein einziges Laster, eine einzige Tugend draußen. Ein Laster: Selbstsucht, eine Tugend: Kameradschaft. Wo aber Kameradschaft herrscht, kann kleinlicher Haß nicht weilen.

Und Zurücksetzungen im Avancement?! Sie mögen auch jetzt wohl vorgekommen sein. Ich aber habe eine Reihe von Offizieren kennen gelernt, die es sich zur besonderen Aufgabe gestellt, den militärischen Antisemitismus ins Reich der Fabel zu verbannen.

Das wird mir auch von Kameraden meist bestätigt, nur mit der vernichtenden Einschränkung: „Wie lange wird das dauern? Ist der Krieg vorbei, wird auch der Verbrüderungsrausch verschwinden.“ Ist es wirklich wahr? Muß mit der Schreckgewalt des Feuers auch all sein Glanz erlöschen? Können wir keinen leisen Schimmer hinüberretten in die Dämmerung des Alltags. Ich kann es nicht glauben, daß sich ganz verwischen soll, was mit glühendem Eisen in unsere Seele gebrannt. Wohlgemerkt: Ich glaube nicht, daß wurzelechte Antisemiten zu überzeugen sind. Am allerwenigsten durch Zahlen. Antisemitismus ist Gemütskrankheit, und Zahlen sind Arznei höchstens für den Verstand. Darum, wenn einem Kriegsteilnehmer ein Wort an die Heimat erlaubt ist, lassen wir das Stolzieren mit unseren Toten, Verwundeten und Dekorierten. Es nützt nichts beim Feind und schadet nur beim Freund. Es legt Absicht in unser Tun und raubt ihm den Adel der Selbstverständlichkeit. Es ist und darf auch nicht als Besonderes scheinen, daß wir Juden auch unsere Pflicht erfüllt und mehr als das getan. Ich möchte nicht mißverstanden werden. Gegen

falsche Beschuldigung müssen wohl auch einmal Zahlen zur Verteidigung dienen. Doch nur kein Prunken mit dem, was uns im Innersten als selbstverständlich gilt.

Nicht hierin erblicke ich unser Heil, nicht hiervon erhoffe ich eine Besserung des früheren Standes. Es ist ein Anderes: Der Krieg hat uns mit weiten Schichten der Bevölkerung in nahe persönliche Berührung gebracht, und wie mancher, der ohne jede Sympathie uns gegenüberstand, hat treue Freund- und Kameradschaft mit Juden geschlossen. Und was man im Schlachtenfeuer sich erkämpft, hat sicher stärkere Lebenskraft, als lendenlahme Rassentheorien und soziale Hetzereien.

Daß wir selbst nicht wenig von dieser Gemeinschaft gewinnen, ist ohne Frage. Manch' üble Angewohnheit wird verschwinden, manch unnötige Härte wird geschliffen, manche Schwäche erkannt und bekämpft werden. Unsere Eigenheiten, welche die Folge unserer Absonderung sind, werden noch mehr, als es durch die Berührung mit den nichtjüdischen Mitbürgern in Schule und Beruf geschieht, im Schützengraben und im Gefecht gemildert, und so das Ebenmaß der seelischen Kräfte gesichert, das für größere Leistungen Bedingung ist.

II.

Je mehr wir die Ungeheuerlichkeit dieses Krieges fassen, je mehr wir seinem Schrecken zu erliegen drohen, um so befreiender erkennen wir die Fülle gebundener Lebenskraft, die er allein nur lösen konnte. Steht man in der Heimat noch oft unter dem Druck des Erlebten, draußen fühlt man schon stärker die Regungen, den Pulsschlag einer neuen Zeit, deren Wehen uns durchkreisen. Wie sie sonst auch sich gestalten mag, die noch ungeborene neue Welt, eins wissen wir schon jetzt, religiöser wird sie werden. Nur weniges des so Erlebten läßt sich in den Rahmen dieses Aufsatzes fassen. Eins will ich erwähnen, was in unserer Zeit einigen Auserwählten nur gegeben war, doch im Felde wohl für jeden zur Wirklichkeit erweckt wurde: Der Sinn fürs Wunder, für das ewig-neue Wunder der Schöpfung. Er war uns verloren gegangen. Im

Zeitalter der Technik, der Zahl, wo die Statistik den Propheten ersetzt, wo die Hast den eigenen Lebensatem einschnürt, muß der Sinn für die innere Freiheit der Welt mehr oder minder verkümmern. Man erwartet den neuen Aufgang der Sonne, alles Geschehen in der Natur, wie das Funktionieren unserer modernen Riesenmaschinen. Man hat das Wundern verlernt, man kann das Wunder nicht erleben. Selbst in den Stunden tiefster Einkehr fehlt die letzte Trennung von gestern und morgen, von der Kausalität des Augenblicks, des eigenen Ichs: „Stirb und werde", der kategorische Imperativ auch des religiösen Erlebens wird nicht restlos erfüllt, bleibt Pathos, wird nicht zur Tat.

Doch gerade dies Wunder der inneren Neugeburt, es ist Vorbedingung für die Denkbarkeit des Wunders der Welt, des gestaltend wirkenden Schöpferwillens. Ist es zuviel gesagt? Ich glaube, für Tausende war im Feld zum erstenmal das Wunder zum vollbewußten Erlebnis. Wie begrüßt man nach durchstürmter Nacht mit den Sinnen eines Neugeborenen die Wiederkehr des jungen Tags, wie ein nie erkanntes, unfaßbar göttliches Geschenk.

Die Spannung zweitägiger Schlacht war von uns gewichen. Regungslos lagen wir da, das kleine, gerettete Häufchen, tot für alles, was um uns geschah, wenn es nicht dem Singen der Kugeln glich. Kein leiser Gedanke wagte, die bleierne Schwere zu lösen. — Doch was war es, was plötzlich den Atem befreite. In brennender Pracht glühte die Sonne da drüben empor, den Himmel entzündend. Kein Laut verriet das neue Leben, das in uns erwacht; doch man atmete auf, als die Glut sich gesättigt. Ich ermanne mich, wasche die Hände und spreche ברכות השחר, die Segenssprüche beim Aufgang der Morgenröte.

Was wir damals erlebt? So rein und klar, gelöst von des Lebens kleinlichem Sorgenkreis, frei von selbst unbewußter Zweckhaftigkeit, war der Blick noch nie zum Firmament gewandert. Vor mir steht ein Gespräch. Gegen die psychologische Zersplitterung religiösen Erlebens sprach ich damals. „Religion

begreifen, welch ein Widersinn. Religion ist ganz Ergriffen- und Getragensein von der Unendlichkeit.“ Ja, so ists: Dies Gefühl der eigenen Winzigkeit gegenüber der erhabenen Ewigkeit, es ist der Boden, auf dem allein wahre Religion gedeihen kann. Klar erkennt man draußen auch die Ohnmacht des menschlichen Geistes. Wie sollte denn ungestraft ein Menschenhirn die schärfsten Gegensätze in einem Dinge fassen. Man erlebt die unaussprechliche Grausamkeit und Roheit dieses Krieges als bitterste Schmach unserer Zeit, und fühlt zugleich die herrlich-hohen Werte, die er erschlossen. „Ein Zeichen Gottes dieser Krieg.“ Mehr als einmal klang dies Wort im Felde an mein Ohr, nicht im pastoralen Ton eines satten Sittenpredigers, nein, es sprachs eine Jugend, die in dem Banne des Erlebten nach dem Worte der Befreiung rang, es sprachs der Arbeiter, der von der tönenden Phrase der Großstadt zur schlichten Ursprünglichkeit der Empfindung heimgekehrt, ich konnte es aus den ernsten Mienen des gereiften Weltmannes lesen, dem die Erfahrung die Lippen verschloß. „Ja, es ist ein Tag des Herrn.“ „Der Tag des Herrn ist Finsternis, Wolkendunkel, in das kein Lichtstrahl dringt“, so spricht Amos. Es ist Nacht, tiefste Weltennacht um uns, wo der Mensch sich selbst aus dem Paradies der Gesittung vertrieben und unsagbare Not und Elend über sein eigen Geschlecht gebracht. Selbst wer, im Schutze eines bewaffneten Seelenfriedens, die innere Reinheit, Zartheit und Empfänglichkeit sich bewahrt, geht nicht unversehrt aus diesem Kampf. — Aber ebenso sicher wissen wir: Es ist ein Gotteswerk, eine Gottesoffenbarung, diese Zeit. Eine Nacht, die sich den Tag gebiert. Und wir beugen uns vor dieser höchsten Macht.

Wer einmal einen größeren Marsch gemacht, der weiß es. Was der Rhythmus des Gleichschritts vermag, das festgeschlossene Glied. Wie der Gesamtheitswille den einzelnen trägt, weit über die Grenzen der eigenen Kraft. Die größte Gefahr ist, wenn dieser Wille versagt. Wenn die Schwerkraft des einzelnen stärker wird als die Schwungkraft der Masse. Da

fühlt man plötzlich die Riemen schneiden, die Füße brechen, den Atem versagen. Mit instinktiver Kraft regt es sich in jedem, das unsichtbare Band von neuem zu binden. Man singt. Und wenn es auch im Anfang nur Wenigen gelingt und geschieht es auch nur mit stockendem Atem und schleppendem Schritt, man singt. Und im Liede löst sich die Schwere der Glieder, wie ein befreiender Strom gehts von Reihe zu Reihe ein tragendes Ganze ist wieder der Zug, so singend und schwebend zieht er dahin, das Unmögliche sieghaft erzwingend.

Sollte es unserm Kriegsmarsch auch einmal drohen, dieser kritische Punkt der Ermüdung? Nun wohl, so laßt uns singen, inbrünstig leben das Lied von Menschenliebe und Opfermut, von Seelenreinheit und Pflichtenfreudigkeit.

Einmal gelüstete David Wasser zu trinken von dem Brunnen vor dem Tore der Stadt, die die Philister umlagert. Drei seiner Krieger gehen hinaus und schöpfen das Wasser. Doch David weigert sich, es zu genießen. „Das ist ja das Blut meiner Helden, die ihr Leben eingesetzt“, und er gießt es als Spende aus vor Gott (II. Sam. 23, 15 ff.). Ist der Friede einst unser, laßt uns dieser Erzählung gedenken. Nicht unserem Genusse soll es dienen, wofür unsere Helden geblutet. Nein, Leben, Freiheit, das Gut des Friedens: wir wollen es weihen unserem Gotte!



Sprüche XII, 27.

Von Geh. Regierungsrat Prof. J. Barth s. A.

לֹא־יַחֲרֹךְ רְמִיָּה צֵידוֹ וְהוֹן אָדָם יָקָר חָרוּץ

Der Sinn des Spruches ist bisher unerschlossen, weil die Wurzel חָרַךְ nur an unserer Stelle vorkommt. Die jüdischen Erklärer Ibn Ganach, Raschi, Ibn Ezra u. a. knüpfen es an

das nicht seltene mischnisch-talmudische חָרַךְ „sengen, rösten" an; vgl. z. B. רב ספרא מחריך רישא „R. Safrā sengte (für die Sabbatspeise) den Kopf eines Tieres" Kiddūschin 41a u. a. m., was auch im Daniel 3,27 als וּשְׂעַר רֵאשְׁהוֹן לָא הִתְחָרַךְ „ihr Haupthaar war nicht versengt" erscheint. Indessen wäre der Gedanke „Faulheit sengt oder brät nicht ihr Wild" d. h. der Faule ist zu träg, um es zu braten, unnatürlich und geschraubt; denn er würde doch zuvörderst zu nachlässig sein, um überhaupt etwas zu jagen und daher gar nicht in die Lage kommen, zu braten. — Darum hat Schultens, dem alle Neueren gefolgt sind, das arabische חרך, das im Piel „bewegen" bedeutet, verglichen und es übersetzt „nicht setzt der Träge sein Wild in Bewegung"; das solle bedeuten „er jagt es nicht". Auch dies ist unbefriedigend; denn „(ein Wild) in Bewegung setzen" ist noch lange nicht „es erjagen" und das Kal der Wurzel, die in יַחֲרֹךְ vorliegt, bedeutet nicht einmal im Arabischen „in Bewegung setzen".

Da das Wort im Hebräischen isoliert ist, so kann nur eine verwandte semitische Sprache Aufklärung bringen. Im Äthiopischen ist das Nomen *mĕ-hrek-ā* von einer Wurzel הרך (mit ה) „Beute" häufig gebraucht; es hat noch einen weiteren Stamm *māhraka* „Beute machen, Beute hinwegführen" aus sich heraus gebildet. Diese Wurzel paßt trefflich an unserer Stelle: „Lässigkeit erbeutet nicht (oder führt nicht als Beute hinweg) ihr Wild; dazu als Gegensatz das zweite Glied „aber ein wertvolles Gut für den Menschen ist der Fleiß". — Derselbe Gegensatz כַּף רְמִיָּה „nachlässige Hand" und יַד חָרוּצִים „Hand der Fleißigen" findet sich Sprüche 10,4; 12,24.

Für den Lautwechsel ה und ח sei (um keine fremden Sprachen herbeizuziehen) nur verwiesen auf das bekannte בעל כורחו „gegen seinen Willen", welches im Midrasch haggadōl immer בעל כורהו lautet (nach Mitteilung Dr. D. Hoffmanns); letzteres ist das Ursprünglichere, wie das arabische *kariha* (mit *h*) „Widerwillen haben", und das aramäische כָּרְהָא „Schmerz, Krankheit" bezeugt; ferner sei z. B. hingewiesen auf targumisches זהוריתא „Carmesinrot", dem im Syrischen זחוריתא mit ח entspricht u. a. m.



Der Psalter Davids im Wechsel der Tage[1].

Von Oberlehrer Dr. Joseph Carlebach.

II.

Das Judentum ist wie die Welt der Wirklichkeit vielgestaltig und von den verschiedenartigsten Bildungen. Kein ethisches Schema, kein dogmatisches Abstraktum. Seine religiöse Literatur spiegelt die Totalität des Lebens, mit seinem Wechsel und seiner Dauer, seinen Gütern und seinen Widersprüchen; für jede Situation, die sie in ihrer Besonderheit zu würdigen weiß, für jeden Fall und jede Lage schafft sie den entsprechenden religiösen Ausdruck. Alles hat in ihr seine Zeit, und einer bestimmten Gelegenheit entspringt und dient jedes ihrer Worte.

Darum urteile über keine ihrer Lehren, keinen ihrer religiösen Empfindungsausdrücke, bis daß du in die richtige, jenen zugrunde liegende Lage kommst; urteile nicht im Glücke über das, was sie dich in Not und Drangsal zu üben und zu sprechen lehrt; verachte die goldenen Brücken nicht, die sie aus tiefem Seelenverständnis, dir für die Stunde gestörten inneren Gleichgewichtes baut; sage nicht, du könntest nur lieben, wenn in ihr auch der Haß eine Stelle hat, nur segnen, wenn sie zu fluchen nicht unterlassen hat. Es möchte dir wie unserer deutschen Mitwelt in ihrem Werturteil über des Psalters ewige Gesänge gehen, die früher so oft die Lauterkeit der Bibel Israels verdächtigte, weil ihre Leier auch Vergeltung und Abwehr, Abscheu und Haß zu Saiten hat und im Hohenliede des Gottvertrauens symphonisch mitklingen läßt, und die jetzt, da ihr Stunden des Leids zugedacht sind, plötzlich ihr Herz verändert findet und leidenschaftlich gerade nach dem greift, was sie vorher in selbstherrlichem Dünkel verworfen hat.

Jeder Psalm hat seine Zeit; aber dennoch ist er zeitlos. Er ist aus bestimmtem Anlaß erwachsen, aber über den Anlaß hinausgewachsen, daher ewig. Denn das Menschenleben und

[1]) Vgl. Jeschurun II, 1. S. 21—29

das Menschenschicksal wiederholt sich in gleicher und ähnlicher Gestaltung immer wieder; Krieg und Frieden, Feindschaft und Liebe, Erfolg und Mißlingen, Lüge und Tugend, Sünde und Reue, Trauer und Glück, Verzweiflung und Zuversicht bilden ehedem wie jetzt die Schatten und Lichtpunkte im Bilde unseres Daseins. Und wo immer solche Wallungen und Ereignisse dich ergreifen, wirst du den Psalm richtig erfassen, der dieser Gefühlslage geweiht ist. Da bedarf es keiner Ausmalung der historischen Verhältnisse, in denen einst sein Sänger sich befunden, in denen Gott ihm gab, zu sagen, was er leidet; dein erregtes Herz gibt dir über jedes seiner Worte den besten Aufschluß, und dich will es bedünken, als sei alles nur für dich, für deine augenblickliche Stimmung, zu deiner inneren Befreiung gesagt.

Die religiöse Literatur muß zeitlos sein, oder sie ist eben nicht das Wort Gottes, des über Zeit und Ort Erhabenen. Wohl wird in Form und Sprache, in Bild und Wendung des Einzelnen Sonderart sich kundgeben, aber dennoch ist es das Charakteristikum der jüdischen, der heiligen Literatur, daß: „die Verschiedenheit der Zeiten, die Besonderheit der Umstände und die Trennung der individuellen Personen weit zurücktritt hinter dem siegreichen, gestaltungskräftigen, einheitlichen . . . Gesamtgeist“; . . denn „aus der innersten Quelle der Ideen selbst schöpft sie ihre Kraft. . . . Alles Zeitliche und Zufällige hat im ganzen Bereiche jüdischer Weisheit und Gedankenschöpfung nur geringen Teil . . . es verschwindet die Bedeutung des Individuums und seiner zeitlichen Bestimmtheit vor der treibenden Macht der Ideen.“ . (Lazarus: Ethik I, S. 6—8). Ist doch gewiß die Bibel nur ein eng begrenzter Ausschnitt aus der Fülle geistiger Schöpfungen des Prophetenvolkes; aber nur נבואה שצריכה לדורות נכתבה, was dem Kanon der heiligen Schriften einverleibt wurde, das hat nicht nur den Besten der damaligen Zeit genug getan, das lebt und dauert für alle Zeiten. Ist es daher verwunderlich, wenn ihre Verfasser so oft hinter ihren Werken verschwinden, wenn wir von ihnen oft nicht mehr wissen als den Namen, und wir Spätgeborenen

hilflos der Frage gegenüberstehen: Wann und wo, durch welche geistigen Kräfte verursacht ist diese Perle religiöser Poesie entstanden? Nur eine Antwort trifft die Wahrheit: sie ist zeitlos.

Das mag uns eine Erscheinung erklären, eine negative Tatsache, die wir in der Gegenwart beobachten und mit stiller Genugtuung verzeichnen konnten.

Da haben die theologischen Forscher endlosen Fleiß und Scharfsinn darauf verwandt, Entstehungszeit und die Verfasserschaft der Psalmen zu ergründen und jedem Kommentare ellenlange „Einleitungen" vorausgeschickt, in denen sie sich mit allen Genossen des Faches und deren Hypothesen auseinandersetzen, um dann mit Hinweis auf bisher unbeachtete Gesichtspunkte eine neue Theorie aufzustellen, durch die das wunderbare Geheimnis von der Schöpfung dieser religiösen Dichtung angeblich gelüftet ward. Heute ist nun, wie dargelegt der Psalter der religiösen Menschheit gewissermaßen eine Lebensnotwendigkeit, ein geistiges Nahrungsmittel geworden. Ob wohl, so fragen wir, einer von den vielen Tausenden, die zu diesem Buche gegriffen und ihr Inneres mit seinen Gedanken erfüllt haben, nach einer solchen „Einleitung" verlangt oder das Problem erörtert hätte, wer hat diese Gesänge verfaßt? ob es wohl irgend wem als Frage von großer Bedeutung erschienen wäre, ob die Psalmen vor oder nach dem babylonischen Exil entstanden sind? Gewiß nicht! Dem religiösen Gemüt sind diese Fragen ganz belanglos. Zeitlos, wie der Gedanke an Gott ist, zeitlos wie Gott selber, so muß zu uns das heilige Wort sprechen, wenn es überhaupt von Zeitlichkeit und Enge der Gegenwart uns erheben soll. Weil das jüdische Volk die Bibel aber stets nur als Buch der Kunde von Gott gelesen hat, darum konnte es der „Literaturgeschichte" der Bibel nie großen Wert beimessen, darum nimmt im Talmud die Frage der Abfassungszeit der Teile des תנ"ך kaum anderthalb Seiten ein (Baba Battra 14 und 15), darum haben unsere großen jüdischen Bibelerklärer nur ganz kurze Bemerkungen den heiligen Büchern als Einführung vorausgeschickt, ja der größte von ihnen, Raschi, nur zum Hohenliede etwa zehn Reihen Vor-

wort geschrieben. Da sie viel voraussetzungsloser als alle gegenwärtigen Forscher an das Gotteswort herantraten, da sie nicht das Vorurteil mitbrachten, es könne in einer frühen Zeit nicht ein Hochstand der religiösen Literatur geherrscht haben, da sie dem „Nimbus" der Bibel weder etwas hinwegzunehmen noch hinzuzufügen sich verpflichtet glaubten, da sie keine Entwicklungstheoreme mit aller Gewalt als gültig erweisen mußten, sondern lediglich das Wort der Schrift verstehen, die Quellen selbst über sich befragen wollten, so brauchten sie nicht zu subtilen Konstruktionen zu greifen, die in der Luft schweben und nur den befriedigen, dem sie beweisen, was er voraus gewünscht. Wenn aber solche Wissenschaft der gottsuchenden Seele keine Förderung und Vertiefung verspricht, was soll sie in Israels Lehrhallen, im jüdischen Gedankenkreise?

In denselben Monaten aber, in denen die seelische Erschütterung des Krieges den Psalter der Menschheit wieder nahe brachte und alle spätere gelehrte Zutat sich als überflüssig erwies, in derselben Zeit schrieb eines der Häupter der kritischen Schule in den preußischen Jahrbüchern[1]) einen Aufsatz über die Königspsalmen, welcher die ganze mühselige Arbeit der Wissenschaft über dieses Thema mit einem Federstrich vernichten will. Er bringt nämlich den Nachweis, daß entgegen der bisher herrschenden Vorstellung diese Dichtungen nicht aus nachexilischer, etwa makkabäischer Zeit, sondern aus der Epoche der Davidischen Könige stammen „können", ja mit der höchsten Wahrscheinlichkeit stammen werden. Also wir sollen wieder umlernen. Die Makkabäerfürsten, deren Königskrone und Priestergewand angeblich vom Glanze der Poesie umflossen waren, sollen den Lorbeer dem Hause Davids wieder zurückerstatten.

Mir scheint gerade dieses Beispiel lehrreich dafür zu sein, wie die theologische Forschung im Blinden tappt, von Hypothese zu Hypothese greift, ohne eine Entscheidung fällen zu

[1]) Oct. 1914. S. 42ff. Hermann Gunkel, Prof. d. Theologie in Gießen, Die Königspsalmen.

können, und wie wir als Juden auch nicht den geringsten Anlaß haben, solche Spekulationen für mehr als müßige Hirngespinste zu halten. Denn gerade für dies Buch der Psalmen sind wir, wie mir scheint, dogmatisch an keinerlei Entscheidung interessiert, da uns eine einheitliche Tradition nicht bindet. Der Talmud a. a. O. sagt: David schrieb das Buch der Psalmen durch Vermittelung von zehn Weisen, deren Person in der Lesart und der Deutung jedoch strittig sind, wie der Gang der talmudischen Erörterung und Tossaphot zur Stelle ergeben. Was der Sinn dieser Stelle ist, das ergibt deutlicher ein Midrasch Rabba zu Koheleth 7,19:

Zehn Männer haben Psalmen gesungen: nämlich Adam, Abraham, Mose, David und Salomo: über diese fünf ist keine Meinungsverschiedenheit. Wer aber sind die fünf anderen? Rab sagt: Asaph, Heman, Jeduthun, die drei Söhne Korachs, die als ein einziger zählen, und Esra. Rabbi Jochanan aber sagt, Asaph ist der anderweitig als ein Sohn Korachs genannte; und ebenso ist Jeduthun nur ein Titel, kein Name . . . . Rabbi Huna lehrte im Namen von Rab Acha: obwohl zehn Männer die Psalmen gedichtet, so gehen diese dennoch nicht auf ihren Namen, sondern alle auf den des Königs David. Ein Gleichnis dazu: da wollte eine Gesellschaft von Männern dem Könige eine Hymne singen; da sprach der König: „alle seid ihr sangbegabt, fromm und edel, würdig, mich zu besingen; aber jenen dort höre ich am liebsten, da seine Stimme so hold ist"; so: als zehn Männer einen Psalter schreiben wollten, sprach Gott: „alle seid ihr sangbegabt, fromm und edel und darum würdig, mich zu preisen, aber David spreche für euch alle, ist er doch der „liederholde Sänger Israels".

Dieser Midrasch ist außerordentlich interessant, er zeigt uns, wie unsere Weisen über das Verhältnis Davids zu anderen Psalmensängern dachten, als sei er nur ihr Wortführer, unter dessen Vorantritt auch ihrem Gesange ein religiöser Adel zuteil wird. Wie alle Priester sich בקדושתו של אהרן geweiht fühlen, so alle Psalmendichter durch Davids Erwählung. Daß aber mit der Liste der in der Hauptstelle Baba Bathra genannten Zehn vom Talmud selbst nicht das letzte Wort gesprochen, das beweist Pesachim 117a. Dort werden über die Autorschaft des Hallel die widersprechendsten Meinungen geäußert, Chananjah, Mischaël und Asarjah, die frommen Helden-

jünglinge am babylonischen Hofe und Mordechai und Esther genannt, die es als Dank für das Purimwunder zum ersten Male gesungen haben sollen (siehe Raschbam z. St.). Damit wäre die Möglichkeit nachexilischer Psalmen durch die Tradition anerkannt, und wem es richtig dünkt, der mag mit keinem geringeren als Rab oder Rabbi Jose Haglili für welche Lieder immer eine Entstehung in der Epoche Esras oder noch später annehmen.

Ja, wenn man uns mit wirklichen Beweisen, mit unwiderleglichen historischen Zeugnissen die späte Entstehung jener Dichtungen erhärten könnte, es brauchte nicht einmal die widersprechende Überschrift — so widersinnig es ist, anzunehmen, die Sammler der Psalmen hätten ohne Not, aus bloßer Willkür, oder gar mit der Absicht, zu fälschen, die wahre Autorschaft hinter der Davids versteckt — ich sage: nicht einmal die Überschriften brauchten in uns an der Autenthie der Überlieferung einen Zweifel erwecken. Tossaphoth sagt (Baba bathra 15 a. s. v. ועל): Im Ps. 72 heißt לשלמה, weil im Widerspruch mit dem Endvers כלו תפלות דוד בן ישי nicht, von Salomo, sondern an Salomo, für Salomo. (Analog Hirsch z. St.) Um die talmudische Zehnzahl zu rechtfertigen, fordert Tossaphoth das gleiche für den Schir-Hamaaloth Lischlomo. Daß das ל nicht den Autor bezeichnen muß, ergeben ferner die Überschriften der Psalmen 39 und 98, in denen sonst zweierlei, nach dem Talmud sogar ganz verschiedenen Zeitaltern angehörige Verfasser genannt sein müßten. Diese Beispiele ließen sich vermehren. Wenn also — den irrational-hypothetischen Fall gesetzt — es unabweislich nötig wäre, wir könnten uns wohl mit den aus Aufschriften entspringenden Schwierigkeiten ins Vernehmen setzen. Darum hat diese Frage der Abfassungszeit der Psalmen die frommen jüdischen Erklärer auch gar nicht erregt. Kimchi und Ibn Esra sprechen über die Annahme nachexilischer Dichtungen als ob die Entscheidung darüber völlig irrelevant wäre, und Malbim sagt sogar mit prachtvollem Freimut (Vorrede zu den Psalmen): von den ältesten Zeiten bis zur Rückkehr unter Cyrus sei der Geist Gottes nicht

aus Israel gewichen und in jeder Epoche in Psalmendichtungen zutage getreten; das sage er als einfache Erklärung: כפי דרך הפשט allen, die da glauben, durch eine spätere Entstehung würde der Heiligkeit jener Gesänge Abbruch getan. Diese Auffassung aber lasse den frommen Glauben ganz unberührt, daß כפי דרך הדרוש והרמז והקבלה schon in Davids Zeit alles vorgeschaut, vorausgekündet und den Wissenden anvertraut sei, damit sie es bewahren und weiter geben, bis die Stunde der Veröffentlichung geschlagen habe.

Also dogmatisch hätten wir kein ausgesprochenes Interesse, der Hypothesenfreudigkeit einen Riegel vorzuschieben. Andererseits ist für jeden vorurteilsfreien Menschen keine literarische Autorschaft so wohl bezeugt wie die Dichtergröße Davids. Wir haben von ihm die herrliche Elegie auf den Tod Sauls und Jonathans, von der noch nie jemand bezweifelt hat, auch die kritische Schule nicht, daß David ihr Autor war. Es ist ferner bei ruhiger Betrachtung kaum faßlich, daß die Annahme von dem Sänger auf dem Königsthrone, eine in der Geschichte einzig dastehende Tatsache, aus dem Nichts entsprungen sei, und die späteren Verfasser der Psalmen völlig willkürlich ein Pseudonym angenommen hätten, während doch Jeduthun, Heman, Asaph und die Söhne Korachs ihre Verfasserschaft nicht verschwiegen haben. Immer war im Altertum der Gesang mit der Dichtkunst verknüpft. Und David sehen wir in seiner Jugendgeschichte als Meister des Sanges. Der schwermütige König Saul befiehlt den Jüngling zu sich, daß er ihn durch sein Saitenspiel aufheitere. Wir haben in I. Chr. 25 eine detaillierte Aufzählung aller Namen der Sängerschulen, die König David eingerichtet und in die er die Sangeskunst gepflanzt hat; kennen sein einzigschönes Dankgebet in der beglückenden Gewißheit, daß seinem Sohne der Tempelbau gelingen wird (II. Sam. 7 und I. Chr. 29), finden in I. Chr. 16 den Festhymnus, den David durch Asaph und seine Brüder zur Einholung der Bundeslade singen ließ und den machtvollen Dank, den er über die glückliche Besiegung aller seiner Feinde

angestimmt (II. Sam. 22 und Ps. 17)[1]), sehen bei allen Berichten über Tempelfeste die Königsbücher, Esra und die Chronik auf David als den Sänger des Psalters ausdrücklich bezugnehmen. Und Jesus Sirach feiert in schönem Sange den jüdischen Dichterfürsten, den Gott seinem Volke in Gnade geschenkt hat (47, 8—10).

Vor allem aber gibt es ein Zeugnis, das keine historische Kritik aus der Welt schaffen kann: das sind die Worte des Propheten Amos, der den reichen Schlemmern seiner Zeit zurief: „sie klimpern auf den Harfen; wie David kommen sie sich beim Liederspiel vor".

Ist es nicht geradezu lächerlich, wenn einzelne Theologen (bei Nowak), um die Wucht dieses Zeugnisses zu entkräften, übersetzen: wie David ersinnen sie sich Musikinstrumente? Als ob jemand zum Weingelage je neue Instrumente konstruiert hätte, als ob bei David selbst der geringste Anlaß wäre, ihn als אבי כל כנור als Verfertiger von Harfe und Zither zu betrachten!

Ein zweiter Beweis aus den Psalmen selbst. Als die Juden nach Babylon kommen, da „hängten sie an die Trauerweiden ihre Harfen"; die Feinde aber bitten sie: „Singt uns doch von den Liedern Zions". Kann es für den Denkenden, gerade für denjenigen, dem Ps. 137 nur in Babel gedichtet sein kann, einen sprechenderen Beweis geben, daß die Zionsharfe damals schon einen Weltruf genoß, daß gerade durch das Exil der Born des Sanges versiegte: Denn „wie können wir singen das Lied des Herrn auf fremdem Boden?" Aus alledem ergibt sich unbedingt: Daß der Hochstand jüdischen Sanges vor dem Exil lag, daß David der König der Sänger gewesen sein muß. Und mit Recht urteilt S. R. Hirsch (Psalmen: Einleitung):

„Davids ganze Persönlichkeit und ganzer Lebenslauf befähigten

[1]) Gunkel will diesen Psalm David absprechen. Warum? Auch das ist bezeichnend. Weil er mit den Worten schließt לדוד ולזרעו עד עולם. Das könne ein König, dem aus Prophetenmunde eine erbliche Dynastie verheißen worden, nicht gesprochen haben.

ihn für diese . . . . Aufgabe, für welche Gottes Geist ihn geweckt und erwählt hatte. Gibt es doch nicht leicht irgend eine Gemüts- und Geschickeslage, in welcher David . . . . nicht sich zu erproben hatte von der Zeit an, da er, von dem Kreise seiner nächsten Angehörigen verkannt, noch allein bei den Schafen auf dem Felde weilte, bis zu dem Augenblick, in welchem er als Gründer eines unsterblichen Hauses sein prüfungsvolles Leben auf dem Throne beschloß. Was nur ein Kampf mit einer gegen Verirrungen nicht ganz geschützten Natur und das daraus hervorgehende Schuldbewußtsein, sowie ein Kampf mit Undank Neid, Verleumdung und Verfolgung von Feinden seines Glückes und Strebens Bitteres in den Kelch eines Menschen zu träufeln vermögen, Alles hatte David durchgekostet, und indem . . . . jeder Gedanke und jede Empfindung sich ihm zu einem von den Tönen der Harfe getragenen Liede gestaltete, konnte er diese Schöpfungen seines Innern seinem Volke zum ewigen Vermächtnis hinterlassen . . . ."

Wenn wir andererseits völlig, von der religiösen Seite des Problems absehend, uns fragen: wann waren die Bedingungen für die Entwicklung der geistigen Kultur günstiger, zur Zeit von Israels nationaler Geschlossenheit und Blüte, oder nach dem Exile, wenn wir die israelitische Literatur zu Rate ziehen, soweit sie sicher aus der späteren Epoche herrührt, auch unter diesem Gesichtswinkel muß jeder Unvoreingenommene den Höhepunkt poetischen Schaffens in der Periode des ersten Tempels suchen. Unsere Erklärer (Ibn Esra zu Sech. 1,1, Kimchi ib. zu 1,5) lehren übereinstimmend, daß von den letzten Propheten כח הנבואה הולכת ודלה מימי הגולה der Adlerflug der klassischen Zeit nicht wieder erreicht worden ist, und die Erzeugnisse der Makkabäerzeit wie die Apokryphen lassen gewiß keinen Rückschluß auf eine späte unerreichte Höhe jüdischen Sanges zu. Was für zwingende Gründe brachten also unsere Theologen zu der gewaltsamen Nachdatierung des Psalters? Hören wir den infalliblen Wortführer der Modernen, auf die nach David Kaufmanns beissender Ironie die erschütterte Inspiration des Bibelwortes übergegangen ist:

„Da der Psalter zu den Hagiographen gehört und das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels ist, desgleichen die Überschriften von der in der Chronik beschriebenen Ge-

staltung des musikalischen Gottesdienstes ausgehen, so ist die Frage nicht die, ob es auch nachexilische, sondern ob es auch vorexilische Lieder gibt".

Dieser Argumentation Wellhausens würde — um an einem besonders drastischen Beispiel die Unmöglichkeit einer stringenten Beweisführung in solchen literarischen Fragen aufzuzeigen — etwa die folgende entsprechen:

Da die Kriegslieder unserer Soldaten in den Sammlungen moderner Lyrik sich vorfinden, desgleichen ihre Verfasser von den in den neuesten Literaturgeschichten verzeichneten Namen ausgehen, da ferner diese Lieder die Sangesweisen im Weltkrieg 1914/15 bilden, so ist die Frage nicht, ob sie alle dem Völkerringen der Gegenwart ihre Entstehung verdanken, sondern ob es auch einzelne darunter gibt, die hundert Jahre früher in den Freiheitskriegen gedichtet worden sind.

Wie unendlich willkürlich aber diese Schlußfolgerung ist, das zeigte uns der Aufsatz von Gunkel, der den ganzen Ausgangspunkt unserer Betrachtungen bildete. Gunkel berichtet, die Königspsalmen insbesondere sollten erst in der makkabäischen Zeit gedichtet worden sein. Drei Momente sollen das beweisen: erstens: den jüdischen Königen wird darin die Weltherrschaft verkündet, die Idee einer solchen aber gehöre erst der nachexilischen Zeit an; zweitens: im Ps. 108 wird der König ein Priester genannt; aber nur die Makkabäerfürsten waren Kohanim; drittens: es findet sich im Ps. 108 eine Beziehung auf Malkizedek; folglich kann der Dichter nur nach dem Verfasser der angeblich nachexilischen Genesis gelebt haben.

Alle drei Punkte aber sind nach Gunkel nicht entscheidend; denn er beweist mit großer Sachkenntnis, daß in verwandten uralten ägyptischen und babylonischen Königshymnen der Herrscher als Herr der Welt, als ewig dauernd gepriesen wird; daß er in den alten Darstellungen stets als Priester opfernd gemalt werde; daß endlich doch beide, Genesis- und Psalmendichter, bei der Anspielung auf den wohlbezeugten phönizischen Namen Malkizedek alte Traditionen vor sich gehabt haben.

Für uns ist zwar die Grundlage der ganzen Beweisführung a priori hinfällig; wir betrachten das ganze Kartenhaus dieser kritischen Hypothese in bezug auf die Entstehungszeit des Pentateuchs als durch Hoffmanns u. a. Forschungen und die Funde der neuesten Zeit gestürzt. Auf die gewichtigsten Einwände ist bis heute die Graff-Wellhausensche Schule die Antwort schuldig geblieben. Aber selbst wenn wir sie für einen Augenblick anerkennen: heißt es nicht in dem „vorexilischen" Buche des Deuteronomium: בהם עמים ינגח יחדיו אפסי ארץ; warum kann es also in den Psalmen nicht heißen: וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ, was übrigens an der bezeichneten Stelle (Ps. 72,8) gar nicht wörtlich zu fassen, sondern parallel dem „von Meer zu Meer" nur heißen kann: „vom Euphrath bis in weite Ferne"? Und wenn der König im Ps. 110 als כהן לעולם gerühmt wird, wissen wir nicht, daß Israel ein ממלכת כהנים genannt wird, was nach Raschi Exod. 19,6 weiter nichts bedeutet, als שרים כמה דאתאמר ובני דוד כהנים היו ein Reich von Edlen Großen? [1]) Ist nicht die Bezeichnung כהן von so weiter Bedeutung, daß Jes. 61,6 sagen kann: „ihr werdet Priester des Höchsten genannt, Diener des Höchsten wird zu Euch gesagt werden?" Ferner hat Jesajah nicht (Kap. 2 und 11) dem Sproß aus dem Hause Davids prophezeit: er werde richten zwischen den Nationen und die Erde schlagen mit dem Stabe seiner Rede; warum konnte da David nicht im Ps. 72 beten: der Träger der jüdischen Krone solle über alle Völker emporragen, weil „er hilft dem Armen und Demütigen und vor der Gewalt und dem Unrecht rettet?"

Aber das Beste: Indem Wellhausen die Königspsalmen in die Makkabäerzeit verlegen will, kommt er in die peinlichsten exegetischen Nöte. Er weiß nicht mehr, wer die handelnde Person des „Königs" in den verschiedenen Liedern bildet. Er muß zugeben, daß die historische Charakteristik der Makkabäerdynastie nicht überall passe, und er greift zu der lendenlahmen

---

[1]) Wie auch in den historischen Büchern den Nachkommen Davids ausdrücklich dieses Prädikat beigelegt wird.

Ausflucht: zuweilen wird die Gemeinde Israels als Personifikation unter dem Bilde des Königs gefeiert. Gunkel sagt darüber S. 48:

„Das ist eine Tat der Verzweiflung. Aber woher diese Verzweiflung? Weil man die einfache, sich selbst darbietende Erklärung, wonach die Königspsalmen auf die jüdisch-israelitischen Könige zu deuten sind, nicht gewollt hat. Und warum hat man diese so natürliche Auffassung verschmäht? Dazu hat mancherlei beigetragen. Die Wellhausensche Schule . . . ist zu dem Ergebnis gelangt, daß die Psalmen im ganzen nachexilisch seien. Darum darf[1]) es keine oder nur ganz wenige vorexilische Königspsalmen geben.“

So urteilt der Fachgenosse. Sie spotten ihrer selbst und wissen nicht wie. Welch hehre Wissenschaft, wo man die Resultate will, und wo bestimmte Ergebnisse nicht gefunden werden dürfen! Wie muß es um die Grundlagen und Voraussetzungen einer Forscherarbeit bestellt sein, wenn sie uns derart Steine statt Brot, Flitter statt Wahrheit zu bieten wagen darf? Hat A. B. Ehrlich, der in seinen Forschungsmethoden uns wahrlich fern genug steht, Unrecht, wenn er den Stab über sie bricht und sagt: „Die höhere Kritik muß als Frühgeburt betrachtet und als Fehlgeburt verdächtigt werden.“

Wir als Juden aber werden weiter unsern Gott preisen בשירי דוד עבדך mit Liedern, die sein Knecht David gesungen hat. Wir werden die wetterwendischen Launen billiger Hypothesensucht belächeln und der Tradition treu bleiben in Sirachs Sinne:

Worfle nicht bei jedem Winde,
Und gehe nicht auf jeglichem Pfad,
Sei fest in deiner Gesinnung
Und bleibe bei einerlei Rede.

---

[1]) Von uns hervorgehoben.



Die Ehrerbietung vor dem Brote.

Von Dr. Isak Unna, Rabbiner in Mannheim.

Überall in den deutschen Gauen vernimmt man jetzt die Mahnung zur Sparsamkeit, zur sorgsamen Behandlung des wichtigsten Lebensmittels für den Menschen, des Brotes. Mit eindringlichen Worten wird dem Volke die Achtung vor dem „heiligen Brote" eingeschärft, wird die Verantwortung dessen, betont, der ein Stückchen Brot nutzlos vergeudet. Wir waren gewohnt, den Überfluß an Brotgetreide als etwas Selbstverständliches, Naturnotwendiges zu betrachten. Die „Hungersnot" der früheren Zeiten, von der uns die Bibel so oft und so anschaulich erzählt, erschien uns wie ein Märchen aus längst entschwundenen Tagen. Schien ja der Weltverkehr, der aus der ganzen Erde nur eine große Stadt gemacht hat, eine solche Not, die jeden einzelnen zur Sparsamkeit, zum Haushalten mit den Erzeugnissen des eigenen Landes zwingt, für alle Zeiten unmöglich gemacht zu haben. Der Krieg hat uns auch hier eines Besseren belehrt, hat uns den Wert des Brotes, der wichtigsten Gottesgabe, von neuem anschaulich gemacht.

Für uns Juden freilich ist diese Ehrerbietung vor dem Brote nichts Neues. Aus der jüdischen Auffassung, daß „dem Ewigen die Erde gehört, und was sie füllet", ergibt sich von selbst die Wertschätzung jeder Gottesgabe, die aber durch das Verbot von בל תשחית auch eine gesetzliche Grundlage erhält. Die Thora verbietet auch während einer Belagerung die Fruchtbäume zu fällen (לא תשחית את עצה), und sie begründet dieses Verbot mit den Worten: „Denn du genießest davon, darum sollst du ihn nicht umhauen." Unsere Weisen leiten daraus die allgemeine Vorschrift ab, nichts von Gott Geschaffenes zu zerstören. Es ist bei dieser Anschauung natürlich, daß dem Brot als dem wichtigsten Nahrungsmittel des Menschen eine besondere Vorzugsstellung eingeräumt wird. Nach dem Auszug aus Ägypten kommen die Kinder Israel in die Wüste. Da sie keine Möglichkeit sehen, sich zu erhalten, murren sie

und wünschen sich zurück „zu den Fleischtöpfen Ägyptens“. Gott aber läßt ihnen sagen: „Siehe, ich lasse euch Brot regnen vom Himmel“ (II. B. M. 16,4). Das Manna also, die himmlische Speise, das der Psalmist לחם אבירים, „Nahrung höherer Wesen“ und דגן שמים „Korn des Himmels“ nennt, dem unsere Weisen eine gewissermaßen geistige Natur zuschreiben, weil es נבלע באברים sich dem menschlichen Organismus restlos assimilierte, wird als לחם, als Brot bezeichnet.

Unter den sieben besonders gerühmten Erzeugnissen des heiligen Landes (V. B. M. 8,8) stehen Weizen und Gerste an erster Stelle. Im Heiligtum stand neben dem heiligen Leuchter und dem Räucheraltar der goldene Tisch, auf dem an jedem Sabbat die Schaubrote לחם הפנים niedergelegt wurden. In der Symbolik unserer Weisen ist der heilige Tisch das Bild des Reichtums; wie der Leuchter darauf hinweist, daß die geistige Erleuchtung vom Heiligtume ausgeht, so will der Tisch andeuten, daß auch die materielle Segensfülle dem Heiligtum entströmt. Und wenn das Brot auf diesem Tische als die Grundlage alles Wohlstandes, als Sinnbild der von Gott gespendeten Lebenserhaltung erscheint, so erhält es dadurch schon eine höhere Weihe. Der Anfang der Ernte war mit einer religiösen Feier verbunden, und die erste reife Gerste wurde als Omer im Heiligtum am 2. Tage des Pesachfestes zum Opfer gebracht. Im 3. Buch Moses (23, 10) heißt es: „Wenn ihr in das Land kommet, das ich euch gebe, und Ernte darin haltet, so bringet das Omer, das erste eurer Ernte, zu dem Priester. Und er schwinge das Omer vor dem Ewigen, zum Wohlgefallen für euch, am Tage nach der Feier schwinge es der Priester.“ Das Schneiden der Gerste für das Omeropfer geschah am Vorabend des zweiten Pesachtages unter großen Feierlichkeiten, die uns in der Mischna ausführlich geschildert werden. Seitdem in den Kämpfen zwischen Pharisäern und Sadduzäern der Tag der Omerschwingung zu einem Streitpunkt zwischen beiden Parteien geworden war, legten die Weisen noch besonderen Wert darauf, daß die Zeremonie unter großer Beteiligung vor sich gehe. Erst wenn das Omer dargebracht war, war es ge-

stattet, vom neuen Getreide zu genießen. Für die Mehlopfer im Heiligtum, die aus Weizen bestanden, durfte erst vom Wochenfeste an die neue Frucht verwendet werden. An diesem Tage wurden die beiden Brote שתי הלחם als Erstlingsopfer vom neuen Weizen dargebracht, und von ihnen hat das Fest seinen Beinamen „Tag der Erstlinge". Die Benutzung der neuen Frucht für den heiligen wie für den profanen Gebrauch wird also durch ein Huldigungsopfer eingeleitet, durch das die Bedeutung des Korns für das menschliche Leben zu einem sprechenden Ausdruck gelangt.

Der Psalmist endlich, der das Walten Gottes in Natur und Geschichte in jenem Loblied besingt, dessen Refrain das: „Ewig währt seine Güte" bildet, läßt seinen Psalm ausklingen in die Worte: „Er gibt Brot allen Geschöpfen". Und gerade wegen dieser Lobpreisung Gottes als des Herrn, der „in der Höhe der Welt thront und allen Geschöpfen Nahrung zuteilt", hat man nach den Worten R. Jochanans (Pesachim 118a) diesem Psalm die Bezeichnung הלל הגדול „das große Loblied" beigelegt. Mußte nicht das Bewußtsein, daß Gott selbst als der Spender des Brotes gepriesen wird, dieser Gottesgabe Achtung und Ehrerbietung sichern?

Noch mehr aber als in der heiligen Schrift tritt diese Wertschätzung bei unseren Weisen hervor. Sie haben bekanntlich für jeden Genuß ein Benediktion angeordnet, denn „wer von den Gütern dieser Welt genießt, ohne dafür Gott, den Spender alles Guten, zu preisen, der hat gleichsam Geheiligtes zum profanen Gebrauch herabgewürdigt" (Berachoth 35a). Bei dem Brot aber begnügten sie sich nicht mit dem allgemeinen Segensspruch, der für alle Erdfrüchte bestimmt ist, hier wird Gott ein besonderer Segen gewidmet als dem, „der das Brot hervorbringt aus der Erde". Denn dem wichtigsten Nahrungsmittel, das, wie die Midraschlehrer betonen, in Thora, Propheten und Hagiographen als Labung des Herzens bezeichnet wird (Bereschit Rabba Kap. 48) gebührt ein besonderer Segen. Und ebenso wird auch das Tischgebet, das die Thora nach der Sättigung zu sprechen gebietet (V. B. M. 8,10), nur nach dem

Genuß von Brot, das aus einer der fünf Getreidearten hergestellt ist, verrichtet. Der Segensspruch über das Brot hat auch den Vorrang vor allen andern, und an Sabbaten und Feiertagen, wo bei dem Weihegebet (קדוש) zuerst der Segen über den Wein gesprochen wird, soll das Brot bedeckt sein, damit es durch diese Zurücksetzung nicht beschämt werde. Bei der Benediktion lege man beide Hände auf das Brot: die 10 Finger der Hände sollen eine Erinnerung an die 10 Vorschriften sein, die wir von der Aussaat des Getreides bis zum Genuß des Brotes zu erfüllen haben (Schulchan Aruch Or. Chajim 167,4). Wenn du den Boden umpflügst, mahnt das Gesetz, nicht mit zweierlei Tiergattungen zu pflügen (V. B. M. 22,10). Wenn du die Saat ausstreust, so dürfen es nicht zweierlei Arten sein. (III. B. M. 19,19) Wenn du den Ertrag des Bodens erntest, so laß den Abfall, das Vergessene und die Ecke des Feldes für die Armen stehen (III. B. M. 19,9). Die Erstlingsfrüchte weihe Gott (V. B. M. 26,2), die Hebe und den ersten Zehnten gib den Priestern und Leviten (IV. B. M. 18,8 u. 26), den zweiten Zehnten bewahre auf, um ihn in Heiligkeit vor Gott zu genießen (V. B. M. 14,22 ff), und endlich mußt du, wenn du den Teig bereitest, noch die Challa absondern (IV. B. M. 14,20). — Sogar die Brosamen, die bei der Mahlzeit zur Erde fallen, sollen sorgsam aufgelesen werden; wenn es auch kein striktes Verbot ist, die kleinen Brosamen liegen zu lassen, so soll man sich doch auch davor hüten. Denn auch für diese geringfügige Verachtung der Gottesgabe trifft den Verächter die Strafe der Verarmung. Der Talmud führt eine eigentümliche Erzählung an (Chulin 105b) von einem Manne, dem der Dämon der Armut nachstellte. Er konnte ihm aber nichts anhaben weil er immer sorgsam darauf bedacht war, daß auch die kleinsten Brosamen nicht verächtlich behandelt würden. Eines Tages aß er einmal sein Brot auf der Wiese, so daß die Reste ins Gras fielen. „Jetzt wird er mir nicht entgehen!“ rief der Dämon aus, weil er glaubte, der Mann würde sich um die Brosamen hier nicht kümmern, so daß sie zertreten würden. Nach dem Mahle aber nahm er eine Schaufel, schaufelte das Gras

mitsamt der Erde und den dazwischenliegenden Brotresten auf und warf alles in den Fluß. Da hörte er, wie der Dämon klagend ausrief: „Nun hat er mich wieder um meine Beute gebracht!“ — In einer ganzen Reihe von Vorschriften wird davor gewarnt, Speisen verächtlich zu behandeln, und bei dem Brot hebt der Talmud (Berachot 50b) vier Dinge besonders hervor: man lege kein rohes Fleisch auf das Brot, man halte keinen gefüllten Becher über das Brot (damit es nicht etwa durch das herausfließende Getränk ungenießbar werde), man werfe das Brot nicht umher, und man stütze kein Gefäß, indem man Brot darunter legt. Von R. Akiba wird erzählt (Derech Erez. Kap. 9), daß er einmal bei einem Manne zu Gast war. Da nahm der Mann ein Stück Brot und legte es unter die Schüssel, um sie zu stützen. R. Akiba ergriff das Brot und aß es. Rabbi, sagte darauf der Mann, meinst du denn, es stünde dir kein anderes Brot zur Verfügung als das Stückchen, mit dem ich die Schüssel stütze? Nun, erwiderte R. Akiba, ich glaubte, du würdest dich schon am warmen Wasser verbrennen, ich sehe aber, daß du nicht einmal die Hitze des heißen Wassers verspürst (d. h. ich glaubte, du würdest schon durch eine leise Andeutung auf das Unstatthafte deines Tuns aufmerksam werden). — Allgemein gilt auch die Vorschrift: „Man darf nicht an Speisen, die auf der Straße liegen, vorübergehen“, man muß sie vielmehr aufheben, damit sie nicht durch die Wanderer zertreten und so verächtlich behandelt werden.

Wenn heute unablässig die Sparsamkeit mit dem Brote zur Pflicht gemacht wird, so ist das Motiv die Rücksicht auf die Allgemeinheit. Mit jedem Stückchen Brot, das du vernichtest, versündigst du dich am Vaterlande, das ist der Grundton bei allen Ermahnungen, die dem Volke gegeben werden. So berechtigt indessen dieses Motiv an sich auch ist, so ist doch die jüdische Auffassung eine höhere.

In der Wertschätzung des wichtigsten Nahrungsmittels wie der Gottesgabe überhaupt liegt eine Anerkennung Gottes als des Schöpfers aller Wesen. Wir sprechen diesen Gedanken ja auch in den Segenssprüchen aus, die wir allen Genüssen

vorangehen lassen. „Gelobt seist du, Ewiger, König der Welt, durch dessen Wort alles entstanden ist.“ Die Dinge verdanken ihr Dasein nicht dem Zufall, sie sind ein Geschenk Gottes, das wir mit Achtung behandeln und nichts nutzlos vergeuden sollen. Jene Wertschätzung bedeutet aber auch den Ausdruck der Dankbarkeit für den Spender alles Guten. Wir sollen sie deshalb nicht nur betätigen, wenn die Not uns dazu drängt, sie soll vielmehr ein Ausfluß unseres religiös-sittlichen Empfindens, ein Bestandteil unserer gesamten Weltanschauung sein.



Noch einmal über Tierschutz.

Von Rabb. Dr. S. Kaatz, Hindenburg O.S.

In den instruktiven Aufsätzen von Bamberger und Heinemann über Tierschutz (Jeschurun 2 und 3) wurde mehrfach auf Schopenhauer und dessen unrichtige Behauptungen über die in Frage kommenden jüdischen Lehren hingewiesen. Hierzu eine kleine Ergänzung: Schopenhauer ereifert sich in fanatischem Haß besonders über den Satz Sprüche 12,16. Er schreibt darüber: „Was sagt jene Stelle? Der Gerechte erbarmt sich seines Viehes.“ — „Erbarmt!“ — welch ein Ausdruck! Man erbarmt sich eines Sünders, eines Missetäters, nicht aber eines unschuldigen treuen Tieres, welches oft der Ernährer seines Herrn ist und nichts davon hat, als spärliches Futter. „Erbarmt“. Nicht Erbarmen, sondern Gerechtigkeit ist man dem Tiere schuldig.“ (Reclam V 391.) Um diese Kritik ganz zu würdigen, muß man den grimmen Zorn kennen, den Schopenhauer gegen die ergießt, welche lateinische Schriftsteller nach einer deutschen Übersetzung zitieren z. B.: „An euern Schriftstellern, die kein Latein verstehen, werdet ihr bald nichts anderes als schwadronierende Barbiergesellen haben.“ Was soll man nun dazu sagen, wenn man den Urtext der Bibel aufschlägt und sieht, daß Schopenhauer bei seiner absprechenden Kritik des Satzes den Urtext ganz unberücksichtigt gelassen und sich lediglich an die Luther'sche Übersetzung gehalten hat. Die Stelle lautet nämlich: יודע צדיק נפש בהמתו „Der Gerechte kennt die Seele seines Viehes.“ Das an sich schon künstlich verschraubte Urteil Schopenhauers wirkt nun einfach lächerlich.

Im Zusammenhange des Themas noch eine kleine Ergänzung: Eine der köstlichsten Perlen des Talmuds, die im Bambergerschen Aufsatz unerwähnt gelassen wurde, ist die Erzählung Baba Mezia 85a. Sie lautet: „Die Leiden Rabbis, infolge einer Tat kamen sie über ihn, und infolge einer Tat wichen sie von ihm. Infolge einer Tat kamen sie über ihn. Was bedeutet das? Ein Kälbchen, das zur Schlachtbank geführt ward, riß sich los und schmiegte sich angstvoll schreiend an den Schoß Rabbis. Doch dieser rief: „Fort! Denn dazu wardst du geschaffen." Da rief man (vom Himmel): „Weil er kein Erbarmen hat, sollen Leiden über ihn kommen." Und durch eine Tat wichen sie von ihm: Einst säuberte die Magd Rabbis das Haus und stieß dabei auf junge Mäuschen. Sie wollte sie wegfegen. Da rief Rabbi: „Laß sie! Denn es steht geschrieben: Sein Erbarmen ist über alle seine Geschöpfe." Da rief man (vom Himmel): „Weil er Erbarmen hat, wollen wir uns seiner erbarmen." Es ist bemerkenswert, daß diese Erzählung Anlaß gab zu einer Anfrage an den Gaon Scherira, ob „in Anbetracht der Leiden Rabbis, von denen es heißt, daß sie durch eine Tat gekommen und durch eine Tat gewichen sind, derjenige, der Tiere nicht schlachtet und Mäuse und dergl. nicht vertilgt, recht tut." Der Gaon, dessen Bescheid uns erhalten ist, beantwortet die Frage vom halachischen Standpunkte und führt dann aus, daß für Rabbi andere Grundsätze galten als für Metzger und Mägde. Halachisch liegt die Sache sehr einfach: Gewiß darf man Kälber schlachten und Mäuse vertilgen. Aber es gibt noch einen anderen Standpunkt als den gesetzlichen. Halachische Bestimmungen und religionsphilosophische Grundsätze lassen sich aus dieser haggadischen Erzählung nicht ableiten. Sie liegt jenseits verstandesmäßiger Schlüsse. Wer sie recht verstehen will, muß sie mit dem Herzen lesen. Der Geist, der aus ihr spricht, spricht Bände über die Auffassung, die das Judentum von der Tierwelt hat.

Jacob Barth.

אין אדם מת וחצי תאותו בעולם Keiner, der stirbt, hat auch nur die Hälfte seines Begehrens verwirklicht gesehen. Dieser Satz unserer Weisen gewährt uns eine sittliche Befriedigung dort, wo es sich um ein Trachten nach materiellem Gewinn

handelte, erregt aber in uns schmerzliche Sehnsucht, wenn der Verblichene im Dienste eines idealen Strebens stand. Und wenn ein solches Leben vor dem den Menschen im allgemeinen gesteckten Ziele jäh abbrach, so steigert sich dies Empfinden zur intensiven Trauer um den Verlust, den die Menschheit erlitten.

Geh. Regierungsrat Jacob Barth זצ"ל, a. o. Professor an der Berliner Universität und Dozent am Rabbinerseminar, zählt zu den Männern, mit deren Heimgang unwiederbringliche Werte verloren gehen. Das dem Bewußtsein eines größeren Kreises näher zu bringen, ist der Zweck der folgenden Erörterungen [1]).

Dem Laien ist Sinn und Bedeutung der Geisteswissenschaften nicht recht klar. Er schätzt die Naturwissenschaft und Technik, die Nationalökonomie und Rechtswissenschaft, begreift aber nicht, weshalb den Geisteswissenschaften ein solcher Raum in unserer Erziehung und in unserem Leben angewiesen wird. Er bedenkt nicht, daß dem Menschen ein Streben nach Erkenntnis an sich innewohnt, daß er vor allen Dingen und Erscheinungen, mögen sie nun körperlicher oder seelischer Natur sein, zu ergründen sucht, woher sie kommen, wohin sie zielen und was sie sind. Dem in seiner Literatur heimischen Juden läßt sich das an der Analogie des Begriffes לשמה klar machen. „Thora לשמה um ihrer selbst willen lernen“ bedeutet nicht nur dem Studium ohne Erwartung irdischen Vorteils und jenseitiger Belohnung sich hingeben, sondern es will sagen: Man treibe das Studium selbst unter der Voraussetzung, daß es für das praktische Leben keine Anwendung findet, wie das z. B. von der Beschäftigung mit den Opfervorschriften gilt.

Der Laie hat wohl gehört, daß rein theoretische Erörterungen zu den größten Entdeckungen und Erfindungen geführt, daß die Diskussion darüber, ob die Erde eine Scheibe

---

[1]) Wir kommen hiermit der Zusage nach, die wir im Jeschurun I Heft 11 gegeben. Wir wollten, wie wir dort bemerkten, die eingehende Würdigung der Wirksamkeit Barths auf eine ruhigere Zeit verschieben und konnten nicht ahnen, daß der Friedensschluß sich so lange verzögern würde.

oder Kugel sei, die vielen Zeitgenossen des Kolumbus wohl auch sehr überflüssig erschien, zur Entdeckung Amerikas geführt und die Erörterungen darüber, ob das Auge das Licht reflektiere, zur Erfindung des Augenspiegels und damit zur Rettung von Hunderttausenden, die ohne ihn der Blindheit hätten verfallen müssen. Aber was die Durchforschung der Sprachen seit Jahrtausenden untergegangener Völker für die Erhöhung unseres Daseins bedeutet, das leuchtet ihm nicht ein. Dazu kommt, daß in bezug auf manche wissenschaftlichen Gebiete, soweit sie sich ihm durch populäre Darstellungen erschließen, der Wechsel der Theorien sein Mißtrauen erweckt, daß das Streben vieler Gelehrten, auf der schmalen Basis des Erforschten einen Turm zu errichten, der bis in den Himmel ragt, um uns von der Spitze schauen zu lassen, was hinter allen Dingen liegt und über alle Erfahrungen hinausgeht, in ihm völlig falsche Vorstellungen über das Wesen und den Inhalt der Wissenschaft erweckt.

An dem Beispiel des Forschungsgebietes und der Forschungsmethode Jacob Barths soll gezeigt werden, wie unzureichend diese Vorstellung ist.

* * *

מה גדלו מעשיך ה׳ „Wie groß sind deine Werke, Gott!“ sprechen wir mit dem Psalmisten allwöchentlich. Bekannt ist, daß wir aus diesen und ähnlichen Schriftversen die Pflicht ableiten, uns in die Werke Gottes zu versenken. Der Naturforscher erfüllt eine religiöse Pflicht, wenn er tiefer in die Geheimnisse des Weltalls einzudringen sucht. Wunderbarer aber noch als der Bau des Makrokosmus, des Weltalls ist das Wirken und Weben im Mikrokosmus, wie der Mensch ihn verkörpert, und wunderbarer noch als der Bau seines Leibes sind die Naturgesetze, die in seinem Geistesleben herrschen. Sichtbar und zum Gegenstand der Forschung wird der Menschengeist aber vor allem in der Sprache. Was die Völker gedacht und was sie denken, ist aus ihrer Literatur zu erschließen, wie sie gedacht und wie sie denken, allein aus dem

Bau ihrer Sprachen. Der Philologe ist darum letzten Endes Naturforscher, und nur für den Unkundigen ist er es darum weniger, weil die Ergebnisse seiner Forschungen nicht zur Entdeckung eines Heilmittels oder zur Erfindung einer Maschine führen.

Auch unter den Naturforschern der Sprache gibt es zwei verschiedene Typen wie unter den Naturforschern im gewöhnlichen Sinne. In der eigentlichen Naturwissenschaft ragen die Einen dadurch hervor, daß ihnen eine Reihe von Entdeckungen und Erfindungen geglückt ist, daß sie die Wissenschaft mit Einzelergebnissen bereichert haben, die unzweifelhafte Tatsachen enthalten, sie sind die eigentlichen Vertreter der exakten Wissenschaft. Die anderen haben mehr den Blick auf das Ganze gerichtet, bemühen sich, die großen Zusammenhänge zu ergründen, suchen nach einem Abschluß ihrer systematischen Forschungen und sehen sich genötigt, weil sie auch für das Unerforschte und Unerforschliche im Rahmen ihres Systems eine Antwort geben wollen, zu mannigfachen Hypothesen ihre Zuflucht zu nehmen, das sind die Naturphilosophen. Es ist klar, daß die Grenzen zwischen diesen beiden Gruppen fließend sind und daß man kaum einen einzigen bedeutenden Gelehrten völlig der einen oder der anderen wird zuweisen können. Aber daß im allgemeinen diese beiden Typen zu unterscheiden sind, ist nicht zu leugnen.

Das Gleiche gilt von den Philologen. Immer mit der entsprechenden Einschränkung — denn die Schemata passen nie ganz auf Individualitäten — kann man sagen: Auf der einen Seite haben wir die Vertreter der Geistesgeschichte, auf der anderen die der Grammatik. Auch Grammatiker haben luftige Gebäude errichtet und oft ihren eigenen Geist dem Geist der Zeiten untergelegt. Aber die Natur des Gegenstandes verhindert — vor allem bei den bedeutenden Vertretern — die Aufstellung ausschweifender Hypothesen. Sie sind in besonderem Maße Männer der exakten Wissenschaft.

Einer der Großen auf dem Gebiete der Grammatik, ein Mann der im besten Sinne des Wortes exakten Wissenschaft,

ist Jacob Barth gewesen. Da unsere Ausführungen für den Gesamtkreis unserer Leser bestimmt sind[1]), so können wir das Bild seiner wissenschaftlichen Bedeutung hier nur in allgemeinen Umrissen geben.

In einer früheren Zeit, da auch in der Sprachkunde die Naturphilosophie herrschte und man der Meinung war, man könne die Gesetze der Sprache aus allgemeinen Erwägungen ableiten und dem Ursprung der Worte durch geistvolle Kombinationen auf den Grund gehen, war es möglich, die Anschauung zu vertreten, der Sprachschatz und die Gesetze des Sprachbaus wären aus der zu behandelnden Sprache selbst zu erschließen und von einem Forscher, der nur die Kenntnis dieser Sprache mitbringt, zu erklären. Über manche Irrwege ist unsere Zeit zu der Erkenntnis gelangt, daß wie alle produktive Forschung sich nur auf dem Material einer großen Summe von Einzelergebnissen aufbauen kann, so auch die Sprachforschung völlig in der Luft schwebt, wenn sie nicht das Sprachgut berücksichtigt, das in allen verwandten Sprachen eines großen Sprachgebiets niedergelegt ist. Wer z. B. hebräische Grammatik, hebräische Ethymologie treiben will ohne Kenntnis aller anderen semitischen Sprachen, wird vielleicht hie und da eine glückliche Entdeckung machen. Einem Gesetz, einem Naturgesetz dieser Sprache wird er nie nachspüren können.

Der Sprachforscher muß also ein Gelehrter sein, in dem Sinne, wie wir das Wort gewöhnlich verstehen, eine außerordentlich große Fülle positiver Kenntnisse besitzen. Ein solcher Gelehrter war Barth. Wie all unsere großen Gelehrten zeichnete er sich in einem Spezialgebiete aus. Das Arabische war seine Domäne. Aber dafür, daß er auch in den anderen semitischen Sprachen heimisch war, sei ein Beispiel erbracht, dessen Bedeutung auch dem Laien einleuchten wird. Die Assyriologie ist ein spät erschlossenes und wegen der Schwierig-

[1]) Für die philologisch Geschulten soll später eine Skizze aus der Feder eines Semitisten folgen.

keit der Entzifferung der Literaturdenkmäler auch für den Kenner verwandter Sprachen steiniges Feld der semitischen Sprachforschung. Dem „Arabisten" Barth verdankt die Assyriologie die Entdeckung eines wichtigen Lautgesetzes. Eine erste Autorität hat es ausgesprochen: es sei eigentlich doch eine Schande, daß die Assyriologen nicht gesehen, was ein „Außenseiter" ihnen offenbaren mußte.

Der Sprachforscher ist aber zugleich Forscher, Entdecker. Mit einem scharfen Sinn begabt, weiß er der Natur ihr Geheimnis abzulocken. Das ist ein Geschenk von oben, das nicht erworben werden kann, sondern mitgegeben sein muß. Am besten illustriert wird das immer noch durch die Erzählung, wie Newton das Gravitationsgesetz entdeckte[1]) Millionen und Millionen hatten einen Apfel fallen sehen. Newton war es vorbehalten, in diesem Vorgang das Gesetz zu erkennen, nach dem die Bewegung in der Welt sich regelt. Auf die Grammatik und Barth als Forscher angewandt: Wieviele Assyriologen hatten die Worte gelesen und an ihnen ihre Studien gemacht, und doch war ihnen jenes eben erwähnte Lautgesetz entgangen. Barths geschärfter, mit einer besonderen Fähigkeit ausgestatteter Blick drang hinter das tote Material, und es offenbarte sich ihm die lebendige Kraft des Naturgesetzes.

Das alles ist nicht nur den Fachgenossen Barths bekannt, sondern jedem, der auch nur rezeptiv an den Ergebnissen der semitischen Sprachkunde teilnimmt. Zum Überfluß sei noch das Zeugnis eines bedeutenden Orientalisten beigebracht, der über den 39 jährigen gelegentlich in einer Kritik schreibt: „Der Verfasser, als einer der gelehrtesten und scharfsinnigsten unter den lebenden Semitisten überall geschätzt"[2]).

Die Exaktheit seiner Forschungsmethode fand ihren Lohn darin, daß ihre Ergebnisse allgemeine Anerkennung fanden, und zum eisernen Bestande der semitischen Sprachforschung wurden. Sehr charakteristisch ist hier das Schicksal, das sein

---

[1]) Ich weiß wohl, daß diese Erzählung jetzt als Legende erkannt ist.

[2]) August Müller, Theol. Literaturzeitung 1891, S. 345.

wohl bedeutsamstes Werk: „Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen" hatte. Es erschien gleichzeitig mit dem Werk, das der gefeierte Paul de Lagarde über das gleiche Thema verfaßt hatte: „Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina". Lagarde, ein Mann von seltenem Umfang des Wissens und von oft genialer Einbildungskraft[1]), ist hier mehr der Typus des Sprachphilosophen. Er geht dem Sinn der verschiedenen Gruppen der Nomina nach und entwickelt daraus das Gesetz ihrer Bildung. Barth verfährt in viel höherem Maße rein induktiv. Auch das „Warum" kümmert ihn wenig. Er bringt sein schier unübersehbares Material und zeigt an der Hand der Beispiele: Eine jede Gruppe der Nomina gehört zu einer bestimmten Verbalform, und in strenger Konsequenz herrschen diese und diese Bildungsgesetze. Gegen die nüchterne und kühle Betrachtungsweise, gegen „diesen Mechanismus" haben sich zu Anfang eine Reihe von Fachgenossen gewehrt. Aber Barths Werk hat sich durchgesetzt. Man braucht nur das bekannteste und verbreitetste Wörterbuch, den Gesenius-Kautzsch, aufzuschlagen, und fast auf jeder Seite begegnet uns der Name Barth (viel häufiger als der Lagardes) als Autorität und entscheidende Quelle.

Wir haben bereits oben geschildert, welche bedeutsame Arbeit der Sprachforscher in der Aufdeckung der elementaren Gesetze des menschlichen Geisteslebens leistet. Das ist, wie erwähnt, an und für sich, und diente es keinem anderen Zwecke, ein Großes, daß uns die Möglichkeit gegeben wird, der wunderbaren Gesetzmäßigkeit inne zu werden, die, wie in der Bewegung der Himmelskörper, in dem Aufbau der Organismen, im Wachstum der Pflanzen und Tiere, im Entstehen und Vergehen des Menschenleibes, so auch in der höchsten Stufe

[1]) Seine Größe darf nicht verkleinert werden, trotz der Eigenheiten seines Charakters und seines geradezu pathologischen Antisemtismus. Vgl. A. Berliner, „Paul de Lagarde nach seiner Natur gezeichnet" und D. Kaufmann, „Paul de Lagardes jüdische Gelehrsamkeit".

des Lebens, im Denken und Sprechen des Menschen sich kundgibt. Die Sprachforschung bietet aber noch mehr. Sie ist, wenn man von dem verhältnismäßig geringen Anteil, der auf die Denkmäler aus Stein, die Funde an Geräten u. ä. kommt, absieht, das einzige Mittel, um den Inhalt des Geisteslebens der Menschheit in den vergangenen Jahrtausenden zu erschließen. Man könnte vielleicht noch weiter gehen und sagen: die ganze Geschichte der vergangenen Jahrtausende können wir nur aus den Schriften und Aufzeichnungen der alten Völker wieder erstehen lassen, und diese Schriften sind eben nur richtig zu lesen auf Grund der Hilfsmittel, welche uns die Sprachforschung bietet. Sicher ist, daß in bezug auf die Erkenntnis der geistigen Bewegung innerhalb der Menschheit alles abhängt von dem rechten Verständnis für den Sinn der überlieferten Worte, ein Verständnis, das allein die Resultate der Sprachforschung ermöglichen. Die wichtigsten Wahrheiten sind oft in einzelnen Sätzen ausgesprochen, über deren Sinn man verschiedener Meinung sein kann. In bezug auf manche Lehren des Aristoteles hat das letzte Wort nicht der Philosoph, sondern der Philologe. Und um ein anderes noch bedeutsameres Beispiel zu bringen. Man erinnert sich des Streites um Babel und Bibel, der die ganze Kulturwelt in stürmische Erregung brachte. Es handelte sich um nichts Geringes! Nur um die Frage, ob der Anspruch des Judentums, als das Volk des Monotheismus zu gelten, zu Recht bestand. Die Entscheidung lag nicht zum geringsten Teil bei den Assyriologen.

Wir mußten zu unserem Bedauern so weit ausholen, weil über alle diese Dinge auch im Kreis der Gebildeten geringe Kenntnis herrscht und weil auch vielen, für die diese Zeitschrift in erster Reihe bestimmt ist, und die an sich befähigt sind, aus den primären Quellen des Judentums zu schöpfen, die fleißig „lernen“, denen Talmud und Midrasch offen steht, für die grundlegende Bedeutung der wissenschaftlichen Sprachforschung das rechte Verständnis fehlt. Das war, wie dem Kundigen bekannt, nicht immer so. Die geschichtlichen Ursachen darzulegen, ist hier nicht der Ort. Genug, die Juden,

die während eines großen Zeitraumes die Führerschaft in der Erforschung der hebräischen Sprache hatten, haben sie an Nichtjuden abgegeben. Vergessen ist, was ein Saadja, Ibn Ganach, Dunasch ben Labrat, Ibn Esra, Kimchi u. a. als Grammatiker und Exegeten durch die Schlichtheit und Gradheit ihres Forschens dem Judentum gegeben. Verloren gegangen darum auch der Sinn dafür, was die Sprachforschung als angewandte Wissenschaft für die Erklärung der Bibel, für die Grundlagen unserer Religion und darum für das wesentlichste Interesse der Menschheit bedeutet.

Und damit haben wir klargelegt, daß Barths Forschungen, so sehr sie scheinbar der reinen theoretischen Wissenschaft zu dienen schienen, letzten Endes dem Judentum zugute kamen. Denn nur auf der Grundlage der Gesetze der Grammatik und der Syntax ist der Sinn der Worte der Bibel und der Zusammenhang in ihren Aussprüchen zu verstehen.

* * *

Barth war, wie bekannt, auch Exeget. Am Rabbinerseminar lag ihm neben dem Unterricht in der hebräischen Grammatik die Erklärung der biblischen Bücher ob (mit Ausschluß des Pentateuch, der D. Hoffmann להבחל"מ vorbehalten ist). Es erscheint uns von besonderer Wichtigkeit, das Wesen seines exegetischen Unterrichts für ein späteres Geschlecht zu schildern. Barths Bild als Grammatiker ist für alle Zeit so klar im Buche der Geschichte dieser wissenschaftlichen Disziplin gezeichnet, daß es nicht unserer Mitarbeit bedarf. Die exegetischen Beiträge aber, die er herausgegeben hat, bieten in ihrer Kürze keine genügende Unterlage. Und es ist für die Geschichte des Judentums nicht gleichgültig, nach welcher Methode und in welchem Geiste Rabbinergenerationen des gesetzestreuen Judentums in die Kenntnis der Bibel eingeführt worden sind.

Die Würdigung der Forschungs- und Unterrichtsmethode eines anderen kann nur der unternehmen, der in bezug auf den Charakter und den Wert dieser Methode einen eigenen Standpunkt hat. Vielleicht ist mein Standpunkt ein falscher. Ich

bin jedenfalls für mich der Meinung, daß er im Einklang mit dem Gesamtgeist des Judentums steht. Als Resultat dieses Gesamtgeistes, wenn wir die Ausschreitungen und Übertreibungen der Allegoriker, Rationalisten und Mystiker gegeneinander kompensieren, ergibt sich für mich die Überzeugung: die Bibel ist nicht für uns ein Buch, wie der Koran nach Mohammed, in das hier und da ein unsinniges Wort hineingestellt wird, damit bestimmte Stellen recht unverständlich werden und uns auf Kosten des gesunden Menschenverstandes die Wahrheit eingebläut wird: „Versuchet doch nur eine solche Sure zu machen!" — sie ist ebensowenig ein religionsgeschichtliches Dokument, in dem Gesetzgeber, Propheten und Dichter ihre Gedanken niedergelegt und in dem nun nichts Anderes enthalten ist, als was diese Männer aus dem beschränkten Gesichtskreis ihrer Zeit gesprochen. Sie birgt einen exoterischen und einen esoterischen Sinn. Sie ist in allen ihren Teilen einerseits für die jeweiligen Geschlechter gesprochen und geschrieben, die ihre Offenbarungen, Mahnungen, Lehren und Gesänge auf sich wirken lassen sollten, sie ist aber andererseits darauf angelegt, daß auch die kommenden Geschlechter der folgenden Jahrtausende in ihr wiederfinden, was sie erregt und bewegt. Eine Methode, welche mit der subjektiven Auffassungsart einer bestimmten Zeit an die Bibel herangeht, welche ohne Kenntnis des Vorstellungskreises der alten Hebräer, der Gesetze ihrer Sprache, ihrer Sitten, ihrer Beeinflussung durch die Kultur ihrer Umgebung Exegese treibt und dabei der Meinung ist, nicht nur einen Nebensinn des Bibelwortes eruieren zu können, sondern den Sinn, den alleinigen Sinn ist ebenso verfehlt wie die Auffassung, daß mit der Feststellung des Wortsinnes der Reichtum der Bibelsätze erschöpft ist.

Mit anderen Worten: der דרש, der sich als פשט gibt, einerseits und eine Erklärungsmethode, die der Meinung ist, neben dem פשט wären nicht in der Bibel selbst Andeutungen gegeben, die den דרש fordern, andererseits, verstoßen beide gegen die Prinzipien, die der Gesamtgeist des Judentums für die Exegese angenommen hat.

Trotzdem das Bewußtsein von der Notwendigkeit der beiden Erklärungsmethoden, daß die erste die unbedingte Vorausetzung der zweiten und die zweite die Ergänzung der ersten ist, immer lebendig war, schieden sich die Exegesen von Anbeginn bis auf die heutige Zeit in zwei Gruppen, in solche, die sich die Eruierung des Wortsinnes zur Aufgabe machten, und die anderen, die das Bibelwort gedanklich zu vertiefen und zu erweitern suchten. Je bedeutender die Exegesen, desto charakteristischer waren sie, desto ausgeprägter pflegten sie nur eine Methode.

Nach der Schilderung, die wir oben von Barths Forschungsmethode auf dem Gebiete der semitischen Grammatik gegeben, leuchtet es jedem ein, daß er auch für die Exegese zur Gruppe der פשטנים, der Erläuterer des schlichten Sinnes des Bibelwortes gehören mußte. Eine Denkanlage, die auf dem Wege der Erkenntnis auch nicht den kleinsten Schritt zurücklegte, bevor sie die Tragfähigkeit des Weges bis ins kleinste geprüft, konnte nur in einer Exegese Genüge finden, die nach menschlichem Er messen und gemäß den Hilfsmitteln der Wissenschaft unserer Zeit Unantastbares und nicht Anzuzweifelndes bietet.

Ein Schulbeispiel dieser Art der Exegese findet der Leser in dem in diesem Hefte veröffentlichten Beitrag von Barth. Die technischen Ausdrücke, das äußere Gewand ist von unserer Zeit. Aber wer tiefer blickt, der sieht, daß das Geist vom Geiste unserer alten פשטנים ist und an die große Einfachheit der Exegesen aus der Blüteperiode der Erklärungsliteratur erinnert. Doch gibt ein Beispiel natürlich kein zureichendes Bild. In diesem Beitrag haben wir nur das Muster, wie aus der Heranziehung verwandten Sprachgutes eine bisher unbekannte Bedeutung eines Wortes und damit ein neuer und befriedigenderer Sinn eines Bibelspruches gefunden wird. Wie Barth auch ohne die Hilfsmittel rein sprachlicher Untersuchungen durch die rechte Beleuchtung des zeitlichen Hintergrundes und scharfsinnige Zergliederung der Gedankengänge in schwierigen Partien der Bibel den Weg zur rechten Erklärung weist, mag man in den beiden Schriften, die als Programmbeilagen zu den

Jahresberichten des Rabbinerseminars erschienen sind, nachlesen[1]).

Bei dem Scharfsinn und der Gelehrsamkeit, die Barth allseits nachgerühmt werden, und der Pflichttreue, mit der er alle anderen Interessen gegen die Beschäftigung mit seiner Wissenschaft zurücktreten ließ, könnte es wundernehmen, daß Barth uns nicht Kommentare zu den biblischen Büchern gegeben hat, die dem Stande der heutigen Wissenschaft entsprechend zugleich vom Geiste des überlieferten Judentums erfüllt gewesen wären. Solche Kommentare sind heute für jeden, der seiner Anlage und Vorbildung nach nur der Erklärungsmethode nach dem פשט Geschmack abgewinnen kann und dem unsere mittelalterlichen Erklärer nicht zugänglich sind oder nicht genügen, ein so brennendes Bedürfnis, daß es dem Berufenen als Unterlassungssünde angerechnet werden muß, wenn er das Verlangen nicht befriedigt. Wenn es aber auch ein Fehler war, daß Barth trotz manchen Drängens sich nicht zur Veröffentlichung von Kommentaren entschließen konnte, für die er die Vorarbeiten in seinen Vorlesungsheften abgeschlossen hatte, so war das der Fehler seiner wissenschaftlichen Tugend. Die Exaktheit seiner Forschungsmethode, die Gradheit und Ehrlichkeit seines wissenschaftlichen Denkens machte es ihm völlig unmöglich für Bibelstellen, die er als cruces interpretum erkannt, seine Lösung auf Grund subjektiver Kombinationen zu geben. Was nach seiner Überzeugung mit den Mitteln, welche das heute uns zur Verfügung stehende semitische Sprachgut bot, nicht zu erklären war, mußte als vorläufig nicht zu lösendes Rätsel erklärt werden. In seinen Vorlesungen berichtete er von den bisher gegebenen Erklärungen mit dem ausdrücklichen Bemerken, daß uns der wahre Sinn dieses Verses wohl verschlossen ist. Mit einer stattlichen Zahl von Lücken, über denen איני יודע das „ich weiß nicht" prangt, schreibt man aber, so meinte er, keine Kommentare.

Es klingt paradox und ist dennoch wahr: Dies negative

[1]) Beiträge zur Erklärung des Buches Hiob 1876. Beiträge zur Erklärung des Jesaja, 1885.

Moment bot vielleicht seinen Hörern den im höchsten Maße positiven Gewinn aus seinen exegetischen Vorlesungen. Überflüssig zu bemerken, daß ein gebildeter Mann und ein so echter Jehudi, wie Barth es war, bei der Erklärung des Buches Hiob, bei den berühmten Prophetenstellen in der Erörterung der ergreifenden Psalmen seinen Schülern den tiefen Gehalt jener Gedanken- und Gefühlswelt zu vermitteln vermochte. Nicht minder überflüssig, darauf hinzuweisen, welche Sicherheit die Zuhörer überkam, wenn sie einen Mann das Schriftwort erklären hörten, vor dessen Augen alle Wurzeln der Sprache aufgedeckt lagen, der in sorgfältigster Vorbereitung jedes Wort mit allen stammverwandten verglichen hatte, aus dessen Schriften die Wörterbücher schöpften, und der, wenn irgend Einer, ihnen die Gewähr bot, daß sie den ursprünglichen Sinn des Bibelwortes erkannten. Von entscheidender Bedeutung aber für alle, die überhaupt Sinn für wissenschaftliche Forschungsmethode hatten, war der Ausdruck der ehrlichen Überzeugung, der dann aus ihm sprach, wenn er sein איני יודע „ich weiß es nicht" verkündete. Jedem, der einen der unzähligen nichtjüdischen Kommentare zur Hand genommen, der in die Schriften von Geiger, Gräz, Ehrlich usw. hineingesehen hatte, war es bekannt, wieviel Konjekturen es da gab, wie scheinbar spielend da Schwierigkeiten gelöst wurden und wie bestechend oft die Lösungen erschienen, daß man versucht war, auszurufen: Das ist die Wahrheit! Aber jeder, der Barth hörte, trug es als unerschütterliches Bewußtsein mit heim: Was er sagte, war nicht ein Zugeständnis an sein Amt, nicht feiger Gedanken bängliches Schwanken. Wir müssen, das war seine Überzeugung, nicht nur deshalb den Text in der uns überlieferten Gestalt bewahren, weil wir ein heiliges Erbe zu hüten haben, sondern weil es eine unverzeihliche Kühnheit und ein Leichtsinn ist, auf Grund unserer subjektiven Gedankengebilde zu erklären: so müsse dieser Ausspruch, der vor Jahrtausenden über besondere Verhältnisse und mit Bezugnahme auf uns unbekannte Ereignisse gefallen ist, lauten; und weil jeder Tag neue Funde und damit neue Parallelen ans Licht bringen kann, die das vorher Unverständliche erklären.

Daß das der Ausdruck seiner wissenschaftlichen Überzeugung war, und daß ihn die Scheu, durch willkürliche Ausstopfung von Lücken die Geschlossenheit systematischer Darstellung vorzutäuschen, daran gehindert hat, den Wunsch nach jüdischen Kommentaren der Bibel zu erfüllen, dafür möchte ich noch einen Beweis aus seiner Betätigung auf einem anderen Forschungsgebiet erbringen. Er hatte den Auftrag übernommen, eine Grammatik des Hebräischen zu schreiben. Wer zweifelt daran, daß ein gerade auf diesem Gebiete so schöpferischer Geist wie Barth, der den Befähigungsnachweis auch für systematische Darstellungen in so klassischer Weise durch sein Werk „Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen“ erbracht, seine Aufgabe mindestens so gut hätte lösen können wie ein Gesenius, Ewald, Olshausen und König. Er hatte seit Jahren schon die Hälfte der Arbeit liegen und konnte sich doch nicht entschließen, sie zum Abschluß zu bringen und zu veröffentlichen. Und der Grund? Die Fülle der „Ausnahmen“, meinte er mir gegenüber, mache es ihm unmöglich, eine Zusammenstellung der „Regeln“ zu geben. Und diese „Ausnahmen“ in ein Prokrustesbett systematischer Gruppierungen zu bringen und mit subjektiven Zutaten um jeden Preis Systematik zu treiben, ging wider seine Natur[1]).

[1]) Selbstverständlich waren auch andere Gründe mitbestimmend für seine Zurückhaltung. Unter anderem auch der, daß es ihm schwer wurde, Dinge zu veröffentlichen, die schon einmal gesagt waren. Eine Grammatik für Fachgenossen: ja! aber eine Grammatik für Studenten, in der alles Elementare, schon hundertmal Gedruckte, noch einmal gesagt werden mußte: nein! So hätte er bei einem fortlaufenden Kommentar die tausendmal gegebenen Erklärungen noch einmal wiederholen müssen. Darum war er auch so schwer zu bewegen — auch das u. E. ein Fehler seiner Tugend —, die breitere Öffentlichkeit über Probleme der Bibelforschung und die gewaltige Neuorientierung in der Geschichte des Ostens zu unterrichten. An Vorträgen in kleinem Kreise ließ er es genügen. Zur Zeit des Babel- und Bibelstreits gab er dem dringenden Ersuchen nach. Seine Schrift: „Babel und israelitisches Religionswesen“ (Mayer und Müller, Berlin 1902), deren Lektüre wir unsern Lesern ans Herz legen, beweist, wie sehr er nach Inhalt und Form den Ton edler Popularisierung zu treffen wußte.

Der lebendige Anschauungsunterricht, den die Schüler durch diese ehrliche Abgrenzung zwischen Glauben und Wissen erhielten, trug nun Früchte für ihre Lehr- und Meisterjahre. Was sie hier an einem großen Muster gelernt, das wandten sie sinngemäß auf die mannigfachen anderen Konflikte an, in die der Gegensatz zwischen dem Zeitgeist und der überlieferten Lehre jeden Denkenden unter uns verstrickt. Das war, wie erwähnt und wie uns dünkt, der Hauptgewinn. Daneben natürlich die lebendige Übermittelung jener Methode der Bibelerklärung, die wir geschildert. Weil ihr eigentlicher Wert nicht so sehr in der Fülle sogenannter neuentdeckter Wahrheiten lag, sondern in der Anwendung dieser Methode, derart, daß dem Hörer gezeigt wurde, wie die Einsicht in das Verständnis des Bibelwortes zustande kommt, so mochte manches Einzelne in Vergessenheit geraten, die Erkenntnis von der Bedeutung dieser Methode, der Sinn für den פשט, die Lust, ihn zu suchen, und die Fähigkeit, ihn zu finden, blieb unverloren. Selbstverständlich gab es Hörer, die, gefühlsmäßig oder geradezu stürmisch temperamentvoll veranlagt, ihr Bedürfnis für die Auslegung der Methode des דרש nicht befriedigt fanden. Wie jener Mathematiker nach einer Vorstellung des „Faust" zu denen, die ihn in das Theater geschleppt, bemerkte: „Aber meine Herren, was wird denn damit bewiesen?!", so sagten sie nach der anderen Seite: Was sollen uns Erwägungen und Beweise, wo wir ergriffen und fortgerissen sein wollen? Aber die Hörer einer akademischen Anstalt sind eben keine Herde, die ihrem Dozenten blind und ohne jedes eigene Urteil folgen sollen. Einen Nutzen haben auch sie davongetragen, dadurch, daß sie gezwungen waren, aus ihrem eigenen Selbst herauszutreten, auch einmal die andere Seite zu hören, mögen sie auch ihrer Art, das Bibelwort zu betrachten, später treu geblieben sein.

Wir glauben ein klares Bild von der Art der exegetischen Vorlesungen Barths gegeben zu haben. Um jeder Mißdeutung vorzubeugen, sei noch ausdrücklich hervorgehoben, daß Barth nichts ferner lag als die Meinung, die Wirksamkeit des Rabbiners solle eine rein verstandesmäßige sein. Bei den Übungs-

predigten beteiligte sich das gesamte Dozentenkollegium an der Kritik. Er war immer derjenige, der mit den stärksten Worten die Predigten verwarf, die sich an der Vermittelung nüchterner Wahrheiten genug sein ließen. Keine Predigt fand in seinen Augen Gnade, in der nicht die Zuhörer zur lebendigen Tat angefeuert wurden, in denen das Bibelwort nicht eine solche Verwendung gefunden, daß es die Kraft bewies, dem Hammer gleich den Felsen zu spalten. In der sachlichen Erklärung des Bibelwortes aber, da sollte nach ihm der פשט zu seinem Rechte kommen.

* * *

Den Gelehrten und Lehrer haben wir zu charakterisieren gesucht, was er der Wissenschaft war und was seinen Schülern. Da die von ihm bearbeitete Disziplin eine Hilfswissenschaft ist der „jüdischen Theologie", um dies gebräuchliche, wenn auch unangemessene Wort anzuwenden, da er nicht nur Universitätsprofessor, sondern auch Dozent am Rabbinerseminar war, so stand an und für sich, wie bereits ausgeführt, seine Arbeit im Dienste des Judentums. Aber das gilt in einem noch tieferen und umfassenderen Sinne, als es aus den bisherigen Ausführungen hervorzugehen scheint. Darüber noch einige Worte!

Barth kam nach Berlin, um Rabbiner zu werden. Mit den ehrwürdigen und verdienten Rabbinern Carlebach-Lübeck, Marx-Darmstadt, Cahn-Fulda u. a. bildete er das Zentrum des „deutschen Kreises", der sich um Esriel Hildesheimer זצ"ל scharte, neben dem „ungarischen Kreise", der dem Lehrer aus Eisenstadt gefolgt war. Von diesem „deutschen Kreise" ging die Anregung zur Gründung des Rabbinerseminars aus. Wie die Meinungen auch über die Berechtigung und Notwendigkeit von Bildungsanstalten für Rabbiner innerhalb des Judentums auseinandergehen mögen, welche Stellung man auch im allgemeinen zum alten Raw und zum modernen Rabbiner einnehmen mag, eines ist klar und nur von Fanatikern und Toren anzufechten: In der Lage, in der sich das gesetzestreue Judentum in Westeuropa befand, bedeutet die Gründung des Rabbinerseminars

eines der Hauptmittel für die Erhaltung und die Rettung der überlieferten Lehre unter den Juden, vor denen die Tore des Ghetto gefallen waren. Und nur eines ist zu beklagen, daß, wie so oft in der neueren Geschichte des Judentums, die rechte Gelegenheit verpaßt war, die Gesetzestreuen mit dieser Institution als die Letzten auf den Plan traten, als durch die Wirksamkeit von Reformrabbinern bereits unabsehbarer Schaden angerichtet war.

Eine Institution wie das Rabbinerseminar würde nur hinvegetieren, ohne ein rechtes Leben zu entfalten, wenn nicht bei ihrer Gründung ein beherrschender Gedanke sich durchgesetzt und die Leiter der Institution nicht diesem Gedanken auch in der Folge Treue bewahrt. Es ist nicht charakteristisch genug, wenn man das durch die Forderung wiedergibt, der Verbindung von תורה und דרך ארץ, von jüdischem Wissen und Kultur. Denn die Jünger der osteuropäischen Jeschibas können es sich mit Recht verbitten, wenn man ihnen die Kenntnis und die Betätigung des דרך ארץ abspricht, nur weil sie nicht die konventionellen Formen von Europas übertünchter Höflichkeit hat, und andererseits machen die Bildungsstätten liberaler Rabbiner Anspruch darauf, Pflanzstätten der Thora zu sein. Wollen wir die Besonderheit des Rabbinerseminars zu Berlin unzweideutig zum Ausdruck bringen, so kann das nur mit Benutzung eines Ausspruchs von Esriel Hildesheimer geschehen. Sie ist begründet in der Kampfesstellung zum „deutschen und ungarischen Chassidismus".

„Deutscher Chassidismus", das ist eine ganz treffliche Bezeichnung für den Charakter der Religiösität, den die Reform dem Judentum verliehen hat. Nachdem sie durch ihre kritischen und literarhistorischen Schriften dem überlieferten Judentum den Boden unter den Füßen fortzuziehen versucht, zuerst die mündliche und dann die schriftliche Lehre als Menschensatzung hingestellt, blieb als Inhalt der jüdischen Religion nur ein spärlicher Rest übrig, der für die Theorie sich mit ein paar dogmatischen Vorstellungen und in der Praxis mit der Pflege des religiösen Gefühls begnügte. In Orgelklang und Chorge-

sang gipfelte nicht nur der Gottesdienst im engeren, sondern auch der in weiterem Sinne.

Wie תורה ועבודה die Gotteslehre und der Gottesdienst auf traditionell-gesetzestreuer Grundlage aufzubauen sei, wie das „Lernen“ Ausgangspunkt und Ziel jedes Studiums und alle anderen Wissenszweige nur Hilfsmittel zur tieferen Erkenntnis der Thora sein müßten, welche Wege zur Verteidigung des religiösen Erbes einzuschlagen seien und wie in der Wirksamkeit des Führers einer Gemeinde jedes Zugeständnis an den Zeitgeist verpönt sein müsse, wenn es den Forderungen der Gebote unserer Lehre widersprach, das sollte das Rabbinerseminar seine Jünger lehren.

Aber ebenso hatte es Front zu machen gegen den „ungarischen Chassidismus“. Es handelt sich natürlich dabei nicht um den Kampf gegen die letzten Endes für den Westeuropäer ungefährlichen Fanatiker im Osten, wenn diese dem Vorkämpfer ihrer Sache in Ungarn auch das Leben schwer genug gemacht haben und Esriel Hildesheimer in den Bann getan. Jener Richtung, galt es entgegenzutreten, die so nahe sie uns auch steht, wo es sich um die praktische Übung des Religionsgesetzes handelt, dennoch in manchen Anschauungen ihre eigenen, dem Gesamtgeist des Judentums fremden Wege geht, den Grundsatz für das gesetzestreue Judentum mit eiserner Energie zu verfechten, daß nicht nur als Kompromiß mit den Bedürfnissen des Tages, sondern aus dem innersten Wesen unserer Religion heraus die Erkenntnis gefordert wird, die Auseinandersetzung zwischen den Wahrheiten des Judentums und den Ideen der Zeit. Ein Grundsatz, der nicht etwa nur vor unseren Rationalisten, sondern auch in den Büchern verfochten wird, die alle Juden auf dem weiten Erdenrund mit Ehrfurcht nennen, wie in Rabenu Bechai's „Herzenspflichten“. Wie jedem bekannt, der nicht nur dieses Buch lobt, sondern sich auch die Mühe nimmt, es zu lesen.

Es ist jetzt nicht die Zeit und in diesem Aufsatz auch nicht die Gelegenheit, eine Geschichte der mannigfachen Widerwärtigkeiten zu schreiben, welche diese Haltung nach links

und nach rechts dem Begründer des Rabbinerseminars und seinen Helfern gebracht. Aber der Mann, der dies Lebensprinzip der Anstalt nach beiden Seiten mit am entschlossensten gewahrt, das war Jacob Barth.

Nach beiden Seiten: Erbitterung überkam ihn denen gegenüber, die wir als Gesinnungsgenossen hätten begrüßen müssen und die fort und fort uns Steine in den Weg warfen. Wenn etwa ein Mann, der seine hohe soziale Stellung nur seiner Bildung verdankte, einem Lamden, der viele Jahre eine ungarische Jeschiba besucht hatte, nur deshalb das Recht, in einer „orthodoxen" Gemeinde zu amtieren, versagte, weil er sein Doktorexamen gemacht. Oder wenn Menschen, die mit keinerlei Wissen von den Dingen beschwert, welche auch die jüdischen Exegeten des Mittelalters beschäftigt hatten, ihr von Sachkenntnis nicht getrübtes Urteil abzugeben sich erkühnten. Es waren scharfe Pfeile, die er da versandte, wenn er auch mit der Feder dies „Oberrichtertum" geißelte.

Entschlossenheit aber nicht minder all denen gegenüber, die irgendwie, ob von der „Linken" oder von der „Mitte" aus, der Reform Vorschub leisteten. Er ist schon als Student gegen manche Elemente aufgetreten, die seiner Überzeugung nach nicht in die Umgebung seines verehrten Lehrers gehörten. Er war ein entschiedener Befürworter des Austrittsgesetzes, weil dies Gesetz allein ihm die Möglichkeit zu verbürgen schien, daß die gesetzestreue Minderheit ihre Institutionen ausbauen und bewahren könnte, wie ihr Gewissen es ihr vorschrieb, und weil auch dort, wo die liberale Mehrheit der Minderheit die gebührenden Rechte einräumt, dies Zugeständnis nur aus der Kraft fließt, mit der das Austrittsgesetz die Minderheiten ausgestattet. Er konnte bei aller Verehrung für die „Wissenschaft" die Männer der Praxis innerhalb des Judentums nicht hoch genug rühmen; und wann immer nur ein Fest die Hörer des Seminars versammelte, zu dem Rabbiner sich als Gäste eingefunden, sein Toast galt immer den Kämpfern draußen, die mit Hingabe und Selbstopferung die religiösen Ideale zur Verwirklichung führten und wie der Felsen in brandenden

Wogen unerschüttert blieben trotz aller Versuchungen, die an sie herantraten. Und wenn er in den letzten Jahren in Sachen der allgemeinen jüdischen Interessen mit Andersgesinnten zusammenzuarbeiten sich genötigt zu sehen glaubte, auch da hat er es nie versäumt, mit Energie gegen jede Schädigung des gesetzestreuen Judentums aufzutreten. Ja, seine ganze Mitarbeitschaft sollte, so hat er es mir gegenüber oft genug betont, nur dazu dienen, eine solche Schädigung zu hindern.

So fehlt für das Leben des gesetzestreuen Judentums in Deutschland in Zukunft ein Mann, ein Mann von seltener Gradheit der Gesinnung und vorbildlicher innerer Wahrhaftigkeit.

Diese innere Wahrhaftigkeit bildete den Grundzug seines Charakters, dessen Wesen näher zu schildern wir uns hier versagen müssen, wie schwer es uns auch fällt, von dem zu schweigen, was wir von edlen Zügen in der Dauer eines ganzen Menschenalters an dem Lehrer und Freunde wahrgenommen. Diese innere Wahrhaftigkeit brachte in ihm auch jene harmonische Verbindung zwischen der so anders gearteten Welt der profanen Bestrebungen und Forschungen und der jüdischen Weltanschauung zustande, eine Harmonie, von der so viel gesprochen wird und die wir doch nur bei wenigen verwirklicht sehen. Und wie ein Symbol mutet es uns an, daß Anfang und Ende seines Wirkens, das sonst so mannigfach der allgemeinen Wissenschaft gewidmet war, eine Weihegabe brachte für unseren Altar. Das Erste, das er u. W. als Student schrieb, waren Artikel im „Israelit“[1]), die mit jugendlicher Begeisterung die Gedanken über das Verhältnis zwischen Thora und Wissenschaft aussprachen, denen er sein ganzes Leben hindurch treu geblieben; und das Letzte, woran er gearbeitet, bevor er die Feder für immer sinken ließ, ist der Beitrag, den die Leser in diesem Hefte des „Jeschurun“ finden. J. W.

[1]) „Fakultät und Seminar“ Israelit 1872 Nr. 16/17, 18, 22.



Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

2. Jahrgang | Mai 1915 — Ijar-Siwan 5675 | Heft 5.

Der heilige Egoismus und das gottgesegnete Volk.

Die Politik ist nicht mit den Maßstäben zu messen, die Ethik und Religion uns anzulegen gebietet. Ob Moral als Politik einmal die Richtschnur abgeben wird für das Verhalten der Völker zu einander, das wissen wir nicht. Es ist wenig wahrscheinlich und vielleicht auch für die nächste Zeit, in der uns und unseren Nachkommen zu wirken beschieden ist, nicht einmal als Ziel zu erstreben. Denn es ist ein zu weitgestecktes Ziel und lenkt darum unsere Aufmerksamkeit und unsere Tatkraft von dem nächsten und erreichbaren Ziele ab. Die Völker setzen sich aus Individuen zusammen, und die einzelnen Menschen zur Verwirklichung der sittlichen und religiösen Ideale zu erziehen, ist die erste und wichtigste Aufgabe. Alle pazifistischen Bestrebungen kranken an dem Fehler, daß sie die Völker bessern wollen, bevor sie die Menschen zu wandeln versuchten. Die Kriege werden nie durch internationale Abmachungen, durch Verträge, durch die Belehrung über den sittlichen Unwert und die Schäden der Kriegsführung unmöglich gemacht werden. Denn das Wollen der Völker, dem ihre Interessen die Richtung geben und ihr Fühlen, das durch ihre Charakteranlagen und ihr Temperament bestimmt wird, werden sich im entscheidenden Augenblick nie dem vernünftigen und sittlich geschulten Denken

unterordnen. Und angenommen, es sei innerhalb eines Volkes gelungen, den Willen zum Frieden zur Herrschaft zu bringen, so genügt es, daß ein einziges mächtiges Volk diese Stufe noch nicht errungen, um den Weltfrieden zu gefährden. Die einzige Möglichkeit eines dauernden Friedens böte nur ein Zustand, in dem in jedem größeren Staatswesen die Majorität — die zugleich die Macht in ihren Händen haben müßte — den Frieden um jeden Preis zu wahren entschlossen wäre, selbst unter Aufgabe eigener Interessen. Ein Zustand, der natürlich nur dann zu erwarten ist, wenn die größte Zahl der auf Erden lebenden Menschen sich zur Verwirklichung des Ideals der allgemeinen Menschenliebe durchgerungen [1]).

Solange das Verhalten der Menschen untereinander innerhalb eines und desselben Staatengebildes noch so unendlich weit von der Vollkommenheit, welche das Ideal als Forderung enthält, entfernt ist, halten wir es für unangebracht, den anderen Völkern Moral zu predigen. Ein jeder kehre da, um uns vulgär auszudrücken, vor seiner eigenen Tür.

Das wird uns während dieses Weltkrieges sehr schwer. Denn wir sind mit unserem Vaterland in der Zeit dieser Not so eins geworden, daß jeder einzelne von uns sich mit seinem Lande völlig identifiziert, daß wir Partei sind und blind auch für das relative Maß des Rechts, das auf der Seite der anderen Völker ist. Wer aber den Versuch macht, sich einmal auf eine höhere Warte zu stellen, der wird erkennen, daß ein jedes der beteiligten Völker aus dem Zwang seiner vermeintlichen Interessen heraus und seiner Naturanlage gehandelt hat und vor allem während des Krieges handelt.

Daß wir an dem Ausbruch des Weltkrieges schuldlos sind, ist unsere subjektive Überzeugung und wird, daran zweifeln wir nicht, auch von der Geschichte als objektive Wahrheit festgestellt werden. Dies Verdienst aber unserer höheren Moral zuzuschreiben, das wäre unberechtigtes Selbst-

[1]) Über die Idee des ewigen Friedens, seine Bedeutung für die religiöse Weltanschauung und die Möglichkeit seiner Verwirklichung auf Erden soll später eimal in einem besonderen Artikel gehandelt werden.

lob. Wir wünschen den Frieden, weil er allein uns bereits eine immer höhere Steigerung unserer Macht gewährleistete. Daß wir Rußlands Schwäche während des russisch-japanischen Krieges nicht ausgenutzt, entsprang sicher nicht einem besonderen Edelmut, sondern dem berechtigten Widerstreben gegen einen Präventivkrieg von so außerordentlicher Tragweite. Und wenn wir das Bündnis mit England gegen Rußland abgelehnt, so war sicher auch hier der Gedanke maßgebend, daß England uns in einen Krieg mit Rußland würde hineinhetzen können, damit wir seine Schlachten schlagen, wie das bisher die Aufgabe aller seiner Verbündeten gewesen.

Wir empfinden diesen Krieg von unserer Seite als einen Verteidigungskrieg, als einen Akt der Notwehr, als einen Kampf um unser Dasein und daher als ein Handeln nach Recht und Gerechtigkeit. Wir sind überzeugt, daß unsere Gegner im Unrecht sind. Und wir haben in einem früheren Aufsatz jedem unserer Gegner seinen Anteil an der Schuld für die Entzündung des Weltbrandes vorgehalten[1]). Aber es wurde in dieser Zeitschrift ebensowenig ein Hehl daraus gemacht, daß wir die Schürung des Völkerhasses für verwerflich halten, daß zwischen den Völkern selbst und den Anstiftern des Krieges zu unterscheiden ist und daß wir vor allem in das allgemeine Verdammungsurteil, das sich gegen England richtet, nicht einstimmen können. Es herrscht bei allen diesen Gefühlsäußerungen immer noch die Vorstellung, daß der Krieg eine Art ritterlicher Zweikampf ist und wir daher den Völkern gegenüber, die den Krieg nicht in dieser Weise auffassen, besonders erbittert sein müssen. Eine Vorstellung, die angesichts der unmenschlichen Art der jetzigen Kriegsführung und der Motive, aus denen heraus die Völker zu den Waffen greifen, sehr seltsam ist. Wenn die Kulturnationen den unkultivierten Völkern ihre Länder wegnehmen, so findet man das nur in der Ordnung, ja als Italien ohne jedweden Grund der Türkei den

[1]) „Der Weltkrieg“ Jeschurun I S. 255—272 bes. S. 256—260.

Krieg erklärte und ihr Tripolis raubte, da fand man kein Wort der Entrüstung. England hat das Verfahren, mit dem es früher Spanien, Holland und Frankreich aus ihrer Vormachtstellung gedrängt, nun gegen uns angewandt. Ich erinnere mich nicht, in den landläufigen Geschichtsbüchern von der früher bewiesenen Ruchlosigkeit Englands allzuviel gelesen zu haben. Im Gegenteil, man hat seinen Anteil an der Niederwerfung des Korsen fast immer verherrlicht. Erst jetzt erinnert man sich daran, daß die Kriege Napoleons in gewissem Sinne Verteidigungskriege waren. Ich sehe nicht ein, warum wir, wenn wir einmal von der Voraussetzung ausgehen, daß in der Politik nur der Eigennutz der Völker zum Ausdruck kommt, ein Recht darauf haben, uns gegen England besonders moralisch zu entrüsten. In Wirklichkeit entstammt ja der Haß gegen England einem anderen Gefühl, dem, daß nur geringe Aussicht vorhanden ist, es völlig zu Boden zu ringen und ihm an eigenem Leibe das heimzuzahlen, was es uns getan. Wie denn auch das völlig unangebrachte sentimentale Mitleid mit dem zum mindesten ruchlosen Frankreich, nur aus dem Umstand zu erklären ist, daß wir ihm den Fuß auf den Nacken gesetzt haben und wir der Überzeugung leben, es werde seine Schuld restlos büßen müssen. Dies ganze törichte und unsachliche Verhalten zu den verschiedenen Völkern wird sehr gut illustriert durch den Scherz: Ein Kind wird gefragt: Warum sagt man denn: „Gott strafe England?“ und nicht: „Gott strafe Rußland?“ Es antwortet: „Mit Rußland werden wir schon allein fertig“.

Wie die moralische Beurteilung inbezug auf die Urheberschaft des Krieges nur von bedingtem Wert ist, so gilt das noch mehr von der Art der Kriegsführung. Ein jedenfalls sehr unverdächtiger Zeuge, Gustav Hervé, hat gelegentlich unseres Vorstoßes gegen Ypern ausgeführt, es leuchte ihm nicht ein, warum die Tötung von Menschen durch giftige Gase ein größeres Verbrechen sein soll als wenn sie von Granaten zerrissen würden. Wer den Krieg und vor allem den Sieg will, der muß auch die besten und geeignetsten

Mittel zur Erlangung des Sieges wollen. Zu verurteilen ist die sinn- und völlig zwecklose Verwüstung und Betätigung von Grausamkeiten, wie sie die Russen ausüben. Alles, was sonst in diesem Weltkriege an grauenerregenden Dingen geschieht, das soll man weder anklagen noch verteidigen. Die Belgier waren Narren, als sie dem gewaltigen deutschen Heere ihre Frauen und Kinder entgegenschickten, aber sie waren keine Verbrecher. Ebensowenig freilich die Deutschen, als sie Gleiches mit Gleichem erwiderten. Was soll die Behauptung, daß England den teuflischen Plan hätte, unsere Säuglinge Hungers sterben zu lassen. Warum darf denn England das Deutsche Reich nicht als eine große Festung ansehen und mit uns tun, wie wir 1870/71 mit Paris getan? Aber ebensowenig bedürfen dann wir der Verteidigung, daß wir die Lusitania mit ihren Frauen und Kindern auf den Grund des Meeresbodens geschickt. Nur Geduld! die Geschichte wird immer grausiger, und wenn die Völker bei ihren gegenseitigen Anklagen sich heiser geschrieen, hören sie vielleicht mit den moralischen Betrachtungen auf.

Und dennoch! Dies Hin und Her, die Anklagen und Verteidigungen, die Blau-, Rot-, Gelb-Bücher usf., die Noten, die an die Neutralen erlassen werden, die amtlichen und nichtamtlichen Erklärungen, die Preßfehden, der Streit in den Flugschriften, das alles hat doch einen Zug gemeinsam, der den religiös und ethisch empfindenden Menschen mit dem Zusammenbruch aller Kultur und aller Ideale etwas versöhnt. Es kommt da die Tatsache zur Geltung, daß der sittliche Maßstab in seinem unbedingten und nicht zu erschütternden Werte anerkannt wird, daß nicht allein die Handlungen der Menschen, sondern auch die der Völker an ihm gemessen werden müssen, so daß ein jeder den Versuch macht, sein Tun und Lassen vor diesem Richterstuhl zu rechtfertigen. Auch dort, wo mit vollem Bewußtsein gelogen und gefälscht wird, wo man vorgibt, im Dienste einer edlen Sache zu streiten, während es sich um sehr menschliche, ja niedrige Beweggründe handelt, ist für den milden Beurteiler noch immer die Möglichkeit vor-

handen, dergleichen zu verzeihen. Die Heuchelei ist zwar vom religiösen Standpunkt aus das gemeinste aller Laster; aber die Heuchelei ist, wie man mit Recht gesagt hat, die Verbeugung, die das Laster der Tugend macht. Auch sie erkennt Recht und Gerechtigkeit, die Grundideen der Sittlichkeit und Religion an und kleidet sich daher in das Gewand der Tugend.

Aber dieser Krieg, der in physischer Beziehung einer der grauenerregendsten ist, der in der Vernichtung von Menschenleben den Rekord geschlagen, hat auch in der Zerstörung der geistigen Werte nie Erlebtes und nie Geahntes gebracht. Von den Führern zweier Großmächte und von großen Schichten der von ihnen geleiteten Völker sind Schlagworte geprägt worden, die eine völlige Umkehrung aller religiösen und sittlichen Begriffe enthalten. Zum ersten Male ist das Schlechte und Gemeine edel und sittlich genannt worden. Man hat nicht versucht, niedrigen Bestrebungen einen Schein des Rechts anzudichten, sondern hat das verruchte Unterfangen, eine sittliche Tat genannt. Und noch mehr! Die höchsten Bezeichnungen, welche die Religion kennt, die in Jahrtausende langer Übung geweihten Worte hat man mißbraucht, und auf eine Gesinnung, die von einem Tiefstand der Sittlichkeit zeugt, angewandt.

Der Ministerpräsident Italiens hat vor den gewählten Vertretern seines Volkes in enscheidender Sitzung und in der bedeutsamsten Rede vom egoismo sacro, vom heiligen Egoismus gesprochen. Das steht fest. Und ebenso fest steht, daß darunter verstanden werden sollte und auch verstanden worden ist das folgende: Wenn Italien jetzt Österreich mit Krieg überzieht, um ihm einen großen Teil seiner Besitzungen zu rauben, selbst wenn Österreich dabei völlig zugrunde geht, so ist das ein Akt, der nicht nur aus Lebensinteressen erklärt oder entschuldigt werden kann, sondern der als heilig gepriesen werden muß.

Dies Wort war keine Entgleisung. Dagegen spricht Ort und Zeit und vor allem der Charakter der ganzen Rede,

die bis ins einzelne mit der größten Sorgfalt abgewogen war. Begriff und Wort kehrten auch immer in der italienischen Presse wieder und der jetzige Heros eines großen Teils Italiens, Gabriele d'Annunzio, hat dies Wort ja zum Angelpunkt seiner Rede auf dem Quarto gemacht, indem er die Seligpreisungen der Bergpredigt auf die angewandt, die jetzt gegen die Zentralmächte in den Krieg ziehen würden.

Es ist nicht unsere Sache, sondern wäre Sache der gesamten Christenheit, gegen die Schändung ihres Allerheiligsten, die d'Annunzio verübt, sich zu erheben. Unter den Werken und Worten des christlichen Religionsstifters nimmt die Bergpredigt für das Christentum die höchste Stellung ein; aus diesen Worten leitet es den Anspruch her, die vollkommenste und die absolute Religion zu sein. Und diese Worte wendet der Sprecher eines ganzen Volkes, oder doch eines großen Teils dieses Volkes, auf den größten Schurkenstreich an, den menschliche Niedertracht ersinnen kann. Und in der Christenheit bleibt alles ruhig, sie schweigt zu dem, was nach ihrer religiösen Überzeugung doch eine nie erhörte Gotteslästerung enthält[1]).

[1]) Diese Verwilderung des sittlichen Geistes, das muß energisch hervorgehoben werden, ist nicht nur eine Folge des Krieges. Der Krieg hat die Erscheinungen nur ausgelöst, die wahren Ursachen liegen tiefer. Wir haben schon einmal in dem Aufsatz „Der Krieg und die Moral" (Jeschurun I, Heft 10) darauf hingewiesen. Es ist der Widerspruch, der zwischen Leben und Lehre überall herrscht und stillschweigend als berechtigt anerkannt wird. Wie durfte ein Mann von den sittlichen Qualitäten eines d'Annunzio als Verkünder von Idealen auftreten, ohne daß ihm ein Schrei der allgemeinen Entrüstung antwortete. Ist es aber bei uns anders? Chamberlain hat in seinem großen Werke „Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts" die sittliche Minderwertigkeit des jüdischen Geistes auf hunderten von Seiten gezeichnet. Inzwischen hat er durch die Tat bewiesen, auf welch sittlicher Stufe er selber steht. Die Familie Wagner hat vor der breitesten Öffentlichkeit einen Prozeß sich abspielen lassen, vor dem die Hefe des Volkes sich scheuen würde. Ein vornehmes Glied des Hauses hat um den Preis gerungen, daß es durchaus ein aus dem Ehebruch der Mutter erzeugtes Kind sei. Aber Chamberlain hat darum nicht das Recht verloren, sich

Doch bleiben wir bei Salandra und seinem Worte vom heiligen Egoismus.

Von vornherein sei bemerkt, daß wir auf eine Erörterung, ob der Egoismus im Verhalten der Völker zueinander berechtigt ist, nicht eingehen. Wir haben ja unsere Ausführungen mit der Erklärung begonnen, daß wir von der ethischen Forderung, die Moral sollte die Richtschnur für die Politik sein, völlig absehen. Und wenn auch diese Fiktion aufrechterhalten wird, indem jedes Volk der Meinung ist, oder der Meinung zu sein vorgibt, für die gerechte Sache zu kämpfen, so erscheint diese ethische Forderung doch in der Wirklichkeit ausgeschaltet. Und wir nehmen als gegeben an, der Egoismus leite alle Staaten bei der Verfolgung ihrer Ziele.

Nur hat der Egoismus auch für den, der sich jenseits von Gut und Böse stellt, eine Grenze. Dort, wo es sich um einen Akt handelt, der außer aller Berechnung liegt, der in der Geschichte sich noch nie ereignet hat, wird ein solcher Egoismus auch in den Augen eines Egoisten zum Verbrechen. Angenommen, die Kriegspartei in Italien fasse das Verhältnis der Staaten zueinander auf, als das von Diebsgesellen und Mördern, die sich zusammentun, um über den Schwächeren herzufallen, ihn zu berauben und zu ermorden. Auch von diesem Standpunkt aus wäre das von Italien erstrebte Ziel ein Verbrechen, denn auch die Diebeszunft und Mörderbande hat ihre Moral, und der Verrat gegen den Spießgesellen wird als schlimmster Makel empfunden und geahndet.

Doch von allen diesen Betrachtungen sei abgesehen. Uns erscheint der Plan und die Gesinnung der Interventionisten in diesem Lichte. Wir können uns nicht hineindenken in die Seele von Männern, die noch Menschen sein wollen und doch so zu handeln vermögen. Aber wir haben oft genug in früheren Aufsätzen betont, daß es unendlich schwer ist, sich in Wesen und Denkungsart eines fremden Volkes zu versetzen. Also

als präceptor Germaniae zu gebärden, er fährt fort, sein Urteil über den rechten Charakter der Sittlichkeit abzugeben und hat die Stirn, auch jetzt das Judentum zu beschimpfen.

mag dem Ministerpräsidenten das Recht zugestanden werden, auch die Berechtigung dieses Aktes des Egoismus zu proklamieren. Aber er unterstehe sich nicht, von einem heiligen Egoismus zu reden! Das Wort „heilig“ brauchen wir in einem zwiefachen Sinne. Wir nennen heilig einen Menschen, der sich von den Genüssen der Welt zurückzieht, dem Irdischen entsagt, und durch seine Enthaltsamkeit und seine Entsagungskraft gleichsam der Stufe des gewöhnlichen Menschen entrückt ist, hinieden schon im Jenseits lebt. Und wir sprechen von einem Heiligen auch dann, wenn er mitten im Wirbel des Lebens sich betätigt, aber in sich die höchste Vollendung aller Tugenden verkörpert, als ein großer Meister überall Nacheiferung erweckt und all sein Sinnen und Trachten, sein Wollen und Wirken der Menschheit weiht. Wie unsere Bibel diesen Begriff der Heiligkeit geprägt hat, daß wir heilig sein sollen, wie Gott heilig ist, so kehrt diese Auffassung des Heiligkeitsbegriffes mehr oder minder in allen Religionen wieder. Überall gehört es zum Wesen der Heiligkeit, daß der Eigennutz des Körpers und Geistes ausgeschlossen wird. Heiligkeit und Egoismus sind die schärfsten Gegensätze. Ein heiliger Egoismus ist eine contradictio in adjecto, ein Widersinn schlimmster Art. Mag sein, daß dieser Widersinn bei der Prägung des Schlagwortes beabsichtigt war. Aber unsere religiösen Begriffe und gar noch die höchsten unter ihnen sind uns zu teuer, als daß wir sie zu Antithesen mißbrauchen ließen. Und wenn das von so hervorragender Stelle aus geschieht, so können wir nicht entschieden genug im Namen unserer und aller Religionen gegen diese Tempelschändung Protest einlegen.

Und nun: der Präsident der Vereinigten Staaten. Er hat ein anderes Wort der Welt geschenkt, daß ein Volk, das aus rein geschäftlichen Beweggründen für Milliarden den Kriegführenden Waffen schickt und so die mittelbare Ursache ist, daß Hunderttausende von Menschen getötet und in furchtbarster Weise verstümmelt werden, ein gottgesegnetes Volk ist.

Wiederum soll hier die Beurteilung der Waffensendungen

vom Standpunkt der Moral ausscheiden. Dem natürlichen Urteil erscheint ja diese Form der Anteilnahme am Kriege als die tückischste und schmählichste. So ohne jedweden Anschein eines idealen Zieles, wo jede Möglichkeit entfällt, durch Autosuggestion in sich eine Begeisterung für die Ehre und Macht des Vaterlandes zu entfachen, kaltblütig den Massenmord als pekuniären Gewinn zu buchen, das erscheint uns als der Gipfel der Ruchlosigkeit. Der Opiumkrieg, den England gegen China geführt, gilt als der schimpflichste Krieg der neueren Geschichte. Er soll England mit ewiger Schmach bedeckt haben, weil die rein geschäftlichen Gründe so nackt und brutal zutage lagen. Aber immerhin, es führte doch Krieg und setzte die Kräfte der eigenen Landeskinder ein. Das findet auf Amerika keine Anwendung. Aber da nun einmal in der Politik die Moral ansgeschaltet sein soll und hier die Regel gilt: „Erlaubt ist, was Einem nützt", so mag auch das hingenommen werden. Die Vereinigten Staaten können sich darauf berufen, daß die Kriege zumeist und vor allem dieser Krieg aus wirtschaftlichen Interessen entsprungen ist. Und die Waffenlieferungen seien für das Gedeihen ihres Handels in dieser Zeit der Unterbrechung des Weltverkehrs von entscheidender Bedeutung. Dagegen läßt sich viel sagen. Weder für Frankreich noch für Rußland noch für Italien lag und liegt ein Lebensinteresse auf wirtschaftlichem Gebiete vor. Amerika hätte wohl durch entschiedenes Auftreten in Verbindung mit der Gesamtheit aller neutralen Staaten sich die Möglichkeit der freien Ausfuhr anderer Handelsobjekte schaffen können. Aber wir wollen mit ihm nicht darüber rechten und von der Forderung der Betätigung moralischer Prinzipien im Völkerleben schweigen.

Und ebensowenig wollen wir hier die Heuchelei brandmarken — es ist ja auch schon im umfassenden Maße geschehen — die in der Veranstaltung von Friedensgottesdiensten seitens eben derselben Männer liegt, die für diese Waffenlieferungen verantwortlich sind. Wir sagten schon oben, daß die Heuchelei, so verwerflich sie ist, noch immer nicht die letzte Stufe der Verworfenheit darstellt, weil sie den unbe-

dingten Wert des Guten nicht leugnet und das Schlechte nicht zu einer Tugend stempelt.

Aber ein Volk, das so handelt, wie es Amerika tut, ein gottgesegnetes zu nennen, der Religion die weihevollste Beziehung, die ihr für ein edles und gottgefälliges Wirken eigen ist, zu entnehmen und auf Menschen, die vom moralischen und religiösen Gesichtspunkte aus Verbrecher genannt werden müssen, anzuwenden, das übersteigt alles, was wir bisher erlebt und jeder, dem die Religion kein leerer Wahn, dem die Ehre Gottes höher steht als die seine, der muß gegen diese Gotteslästernng seine Stimme erheben und mit Jesajah ausrufen: הוי האומרים לרע טוב „Wehe denen, die den Schlechten einen Guten nennen!“ Du sollst kein Mitleid mit ihnen haben und du sollst ihre Schuld nicht bedecken!

* * *

Der Leser wird uns das Zeugnis nicht versagen, daß wir in unseren bisherigen Kriegsbetrachtungen bestrebt waren, unsere Worte zu wägen und alle Kraftausdrücke zu vermeiden. Das gilt — wir wissen es wohl — nicht von diesem Aufsatz. Aber wie es bei dem Dichter heißt: „Wer über gewisse Dinge den Verstand nicht verliert, der hat keinen zu verlieren“, so gilt auch von der Religion: Wer bei gewissen Verunglimpfungen der Religion ruhig zu bleiben vermag, dem war die Religion nie das höchste Ideal der Menschheit, dem ist sie nie das innerste und wertvollste Gut geworden, dem war sie nie Stab und Stütze seines Lebens. Diese Blätter bringen Beiträge für Lehre und Leben im Judentum. Wir Juden sind im bürgerlichen Leben Glieder bestimmter Staatswesen, und darum ist uns deutschen Juden das deutsche Vaterland ans Herz gewachsen. Und weil unsere Persönlichkeit nicht in die des Staatsbürgers und des Glaubensgenossen auseinandergerissen werden kann, so mußten wir uns klar werden, wie wir als deutsche Juden zu diesem Weltkrieg uns stellen. Wir Juden sind ferner über die ganze Welt zer-

streut und allesamt Brüder nicht nur im Glauben, sondern auch nach dem Blute. Daher greift das Schicksal der gesamten Judenheit in diesem Kriege tief in unsere Seele und wir gedenken der Leiden unserer Brüder in allen vom Kriege heimgesuchten Ländern und sinnen über die Zukunft, die dem Judentum aus diesem Weltkriege erwachsen soll. Aber es ist immer nur das Glück und die Ehre unseres Landes und der Glieder unserer Glaubensgemeinschaft, die da in Frage stehen. Gewaltige Werte, aber ihre Träger sind Menschen und das Ziel: das Glück hienieden. Aber höher als Alles, als alle Ideale dieser Welt und alle Empfindungen für den Volks- und Glaubensgenossen steht für uns unser Gott. Ihn sollen wir lieben mit unserem ganzem Herzen und mit unserer ganzen Seele und mit unserer ganzen Kraft. Nichtswürdig das Volk, so sagt das Dichterwort, das nicht sein Alles setzt an seine Ehre. Nichtswürdiger die Glaubensgemeinschaft, so fügen wir hinzu, die nicht ihr Alles einsetzt für die Ehre ihres Gottes.

Wir haben freilich nur Gedanken und Worte eingesetzt. Es sind die einzigen Mittel, die uns zu Gebote stehen. Vielleicht aber bewährt auch das Wort seine Kraft und sammelt den ganzen Haß und die Verachtung, die zumeist gegen die gelenkt werden, die uns Böses getan, auf die Häupter derer, die den Ewigen gelästert und das Heilige entweiht. Denn nur dann ist die Menschheit der Erlösung wert, wenn ihr die Ehre Gottes höher steht als die eigene.



Probleme der Pentateuchexegese.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

VII.

Die Sinflutgeschichte (Gen. 6,9—9,17)

Ebenso wie bei der Schöpfungsgeschichte sollen nach den Kritikern auch bei der Sintflutgeschichte zwei voneinander ganz verschiedene Berichte in der Genesis vorhanden sein. Während aber bei der ersteren die zwei Berichte in gesonderten Abschnitten erscheinen, sollen die beiden Erzählungen über die Sintflut von einem Redaktor (R) in eine dem Anscheine nach zusammenhängende Geschichte zusammengearbeitet vorliegen, und die Kritik tut sich nicht wenig darauf zugute, daß es ihrem Scharfsinn gelungen sei, diese zusammengesetzte Erzählung in ihre ursprünglichen Bestandteile aufzulösen. Der eine Bericht soll dem P (Priesterkodex, der nach der Wellhausenschen Schule nachexilisch sein soll), der andere ältere dem J (wie der zweite Schöpfungsbericht, s. Jeschurun I S. 390ff.) angehören. Die Geschichte in Gen. 6,9 — 9,17 soll diese beiden Berichte (P und J) mehr oder weniger vollständig enthalten, dazu noch einige Zusätze des Redaktors (R), die er behufs Verbindung und Ausgleichung beider Berichte hinzugefügt haben soll. Auch hier waren es die verschiedenen Gottesnamen, welche zu allererst zur kritischen Analyse den Anlaß gaben. P soll stets den Namen אלקים, J dagegen den שם הויה gebrauchen. Später wurden noch andere Momente, wie angebliche Wiederholungen, Widersprüche und Verschiedenheit des Stils zur Begründung der Teilung beigebracht.

Nach der bei den neuere Kritikern vorherrschenden Ansicht werden P zugeteilt zuvörderst zwei größere zusammenhängende Stücke 6,9 — 22 und 9,1 — 17. In den übrigen Teilen der Sintflutgeschichte sollen P angehören: 7,6; 7,11; 7,13 — 15; 7,16 (bis אלקים); 7,18 — 21; 7,24; sodann 8,1; 8,2; (bis השמים); 8,3; (von ויחסרו bis Ende); 8,4—5; 8,13 (bis הארץ); 8,14 — 19. Die Erzählung des P würde also in diesen zerstreut vorliegenden Teilen folgendermaßen lauten:

7,6: Noah war sechshundert Jahre alt, als die Wasserflut auf die Erde kam. 7,11: Im sechshundertsten Lebensjahre Noahs, im zweiten Monat, am siebzehnten des Monats, an diesem Tage brachen alle Quellen der großen Tiefe, und die Schleusen des Himmels taten sich auf 7,13: An eben diesem Tage waren Noah, Schem, Cham und Jefet, die Söhne Noahs, Noahs Frau und die drei Frauen seiner Söhne in die Arche gekommen. 7,14: Sie und alles Wild, alles Vieh und alles Gewürm, das sich auf Erden regt, und alles Geflügel, jeder beschwingte Vogel. 7.15: Sie kamen zu Noah in die Arche, je zwei von allen Wesen, in dem ein Lebensodem war. 7,16*[1]): Und die hineingingen, waren Männchen und Weibchen von allen Wesen, wie ihm Gott geboten hatte. 7,18: Und das Wasser nahm zu und wuchs gewaltig auf der Erde, und die Arche ging dahin über dem Wasser. 7,19: Und das Wasser war über die Maßen stark auf Erden, und es wurden alle hohen Berge bedeckt, die unter dem ganzen Himmel sind. 7,20: Fünfzehn Ellen hoch darüber war das Wasser gestiegen, und so wurden die Berge bedeckt. 7,21: Und so kamen alle Wesen um, die sich auf Erden regten, die Vögel, das Vieh, das Wild und alles Gewürm, das auf Erden kriecht, und alle Menschen. 7,24: Und das Wasser war stark auf der Erde hundertundfünfzig Tage lang.

Kap 8,1: Da gedachte Gott des Noah und alles Wildes und alles Viehes, das bei ihm in der Arche war, und Gott ließ einen Wind über die Erde wehen, und das Wasser ward ruhig. 8,2*: Und es wurden die Quellen der Tiefe und die Schleusen des Himmels verschlossen. 8,3*: Und das Wasser nahm ab nach Verlauf von hundertundfünfzig Tagen. 8,4: Und die Arche ließ sich nieder im siebenten Monat, am siebzehnten Tage des Monats auf dem Gebirge Ararat. 8,5: Und das Wasser nahm fort und fort ab bis zum zehnten Monat, am ersten Tage des zehnten Monats wurden die Gipfel der Berge sichtbar. 8,13*: Und im sechshundertundersten Jahre, am ersten Tage des ersten Monats, war das Wasser von der Erde vertrocknet. 8,14: Und im zweiten Monat, am siebenundzwanzigsten Tage des Monats war die Erde völlig trocken. 8,15: Da sprach Gott zu Noah, wie folgt: 8,16: Geh aus der Arche, du, deine Frau, deine Söhne und die Frauen deiner Söhne mit dir. 8,17: Alle Tiere, die bei dir sind, von allen Wesen, die Vögel, das Vieh und alles Gewürm, das auf Erden kriecht, führe mit dir hinaus, daß sie sich auf Erden regen, fruchtbar seien und sich auf Erden vermehren. 8,18: Da ging Noah heraus, und seine Söhne und seine Frau und die Frauen seiner Söhne mit ihm. 8,19: Alle Tiere, alles Gewürm und alle Vögel, alles, was sich auf Erden regt, gingen nach ihren Familien aus der Arche. (Folgt Kap. 9,1—17). —

[1]) * bedeutet, daß dieser Vers nur zum Teil dem P zugeschrieben wird.

Fragen wir nun zuerst: „Bilden die dem P zugeteilten Stücke in Wirklichkeit einen geschlossenen Bericht," so wird eine genaue Betrachtung uns zeigen, daß dies keineswegs der Fall ist. Es fehlt eine angemessene Einleitung und ein zu erwartender Abschluß der Geschichte, und auch in der Mitte klaffen recht fühlbare Lücken. „Die Erde war verderbt vor Gott" (6,11) — Dies kommt ganz unerwartet. In den bisherigen von der Kritik dem P zugeteilten Stücken (1,1—2, 4a; 5,1 — 28; 5,30—32) ist keine Spur von Bösem unter den Menschen zu finden, und plötzlich wird uns die Menschheit als vor Gott verderbt und dem Untergang verfallen dargestellt. Die hierzu gehörige Einleitung 6.1 — 8, sowie die vorher erzählten sündhaften Taten der Menschen werden einem anderen Verfasser (J) zugewiesen. Als Abschluß der Sintflutgeschichte wieder ist doch zu erwarten, daß Noah, der nach P ein vollkommener Gerechter war, der mit Gott wandelte (6,9), nach seiner Errettung aus der Sintflut, durch irgend einen Akt seine Dankbarkeit Gott gegenüber zum Ausdruck bringe. Nichts desgleichen findet sich bei P; denn 8,20 — 22 soll ja J angehören.

In der Mitte vermissen wir (in P) vor 7,6 die Ankündigung des nun bevorstehenden Eintritts der Flut und den Befehl zum Einziehen in die Arche. Denn zwischen der Offenbarung Gottes in 6,13 — 21 und dem in 7,6 erzählten Eintritt der Sintflut muß doch eine geraume Zwischenzeit angenommen werden, während der Noah die Arche gebaut und alle anderen von Gott befohlenen Vorbereitungen getroffen hatte. Aber die Zeit, wann dieses Ereignis eintreffen sollte, wird dem Noah nicht mitgeteilt, so daß es nach 7,6 (ohne die vorhergehenden 5 Verse, die ja J angehören sollen) scheint, als sei Noah am 17 Marcheschwan von der Katastrophe überrascht worden und habe dennoch Zeit gefunden, am Tage ihres Eintritts sich mit allen Lebewesen in die Arche zu begeben. Das Fehlen des Gebots, in die Arche einzuziehen, fällt um so mehr auf, als beim Auszug (in P) ein ausführlicher Gottesbefehl hierzu für nötig erachtet wird (8,15 — 17). Es ist fast mit Händen zu greifen,

daß צא מן התבה in 8,16, dem בא אל התבה in 7,1 entspricht, und dennoch soll nach der Kritik ersteres dem P und letzteres dem J angehören. In 7,11 ist die Angabe, daß die Quellen aus der großen Tiefe brachen und die Schleusen des Himmels sich öffneten, zu unbestimmt, um das Eintreten der Sintflut zu zeichnen, wenn nicht der folgende (dem J zugeteilte) Satz hinzukommt, daß ein vierzig Tage lang andauernder Regen niederströmte. Aus den Tiefen und den Himmelshöhen strömt auch der Segen (vgl. Gen. 49,25). Auch die Schleusen des Himmels werden geöffnet, um reichlichen Segen hinabzuschütten, 2. Kön. 7,2; Mal. 3,10). Wenn in Jes. 24,18 gesagt wird: „Die Schleusen des Himmels werden aufgetan“, so werden gleich die bösen Begleiterscheinungen und Folgen hinzugefügt: „Die Grundvesten der Erde erzittern, zerschmettert wird die Erde usw.“ Die Schilderung in 7,1 erscheint unzulänglich. Nicht minder fühlbar ist der Mangel einer Angabe (in P), wie lange es geregnet hat. Wenn in dem Satze: „Die Schleusen des Himmels taten sich auf“ bereits der Beginn des Regens angezeigt sein soll, ohne daß dessen Zeitdauer bestimmt wird, so müßte man aus 7,24 schließen, daß es (nach P.) 150 Tage lang geregnet hat. Daran ist aber schon deshalb nicht zu denken, weil dann das Wasser nicht plötzlich hätte so abnehmen können, daß die Arche zum Stranden kam (8,3f). Das Wasser muß doch wenigstens einige Zeit stabil geblieben sein. Jedenfalls war (auch nach den Kritikern) doch R weit entfernt daran zu glauben, daß P von einer Regenzeit von 150 Tagen berichtet, da er doch sonst nicht die Angabe des P von einer vierzigtägigen Regenzeit (7,12) hinzugefügt hätte, ohne auf der einen oder anderen Seite eine Korrektur vorzunehmen. Um so auffallender ist die bei P vorhandene Lücke. Endlich gewahrt man in 8,13 (bei P) einen zu gewaltigen Sprung, wenn hier auf einmal das Wasser als von der Erde vertrocknet dargestellt wird, nachdem unmittelbar vorher (8,5) erst vom Sichtbarwerden der Gipfel der Berge berichtet worden. Es ist kaum denkbar, daß eine Urkunde hier nicht von einigen Zwischenstadien des Wasserstandes berichtet haben sollte.

Die von den neuesten Kritikern vorgenommene Ausscheidung der Verse 8,6 — 12 vom Hauptberichte ist um so mehr als eine total verfehlte Operation zu bezeichnen, als diese Stelle die Zwischenzeit zwischen dem Datum in 8,5 und der Zeitangabe in 8,13 recht passend ausfüllt und sich dadurch als integrierender Teil jenes Berichtes dokumentiert. Nach unseren Weisen (in Seder Olam und Bereschith rabba) bedeutet das Datum in 8,5 den ersten Ab (אב).

Sie rechnen nämlich den „zehnten Monat“ vom Beginn der Flut, also vom 2. Monat (מרחשון). Sie fassen auch „den 7. Monat“ in 8,4 in derselben Weise (Seder Olam nach der LA. des Aruch). Aber wenn man auch letzteres als nicht mit dem einfachen Wortsinne vereinbar finden sollte, so kann doch in 8,5, wo das והמים היו הלוך וחסור auf eine Rechnung nach der Wasserflut hindeutet, jene altjüdische Erklärung annehmbar erscheinen. Auf anderem Wege gelangt Erdmans (Alttestamentliche Studien I 30) ebenfalls zu der Annahme, daß in 8,5 der erste des 11. Monats genannt wird. Er will im Text nach LXX (Cod. A.) אחר עשר statt עשירי lesen. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß diese LA. infolge der obenerwähnten altjüdischen Erklärung entstanden ist. Nach dieser Erklärung aber füllen die in 8,6 — 12 erzählten Begebenheiten genau die Zeit aus, die zwischen 8,5 und 8,13 liegt. Vom 1. des 11. Monats (vom Jahre 600) bis zum 1. des 1. Monats (vom Jahre 601) sind (die beiden 1. mitgerechnet) 61 Tage. Ebensoviel beträgt die Summe von 40 Tagen (8,6) und 3mal 7 Tagen, welche die Aussendung der Vögel in Anspruch nahm. — Faßt man aber auch (mit den meisten neueren Erklärern) das Datum in 8,5 als den 1. Tammus, so liegt zwar zwischen der letzten Aussendung der Taube (8,12) und dem Vertrockenen des Wassers (8,13) ein ganzer Monat; dennoch aber kann man nicht die in 8,6 — 12 erzählten Begebenheiten als Verbindungslinie zwischen 8,5 und 8,13 entbehren. In der Tat haben auch die älteren Kritiker von Astruc und Eichhorn bis auf Tuch und Knobel die Verse 8,6—12 der Grundschrift

(P) zugeschrieben, was ja zur Genüge beweist, daß diese Stelle den Zusammenhang nicht stört, vielmehr ihn erst recht herstellt. Erst in neuester Zeit ist man (Wellhausen, Kuenen, Dillmann, Gunkel u. a.) dahin gelangt, die 7 Verse von P auszuscheiden, weil sie zu der von diesen Kritikern entworfenen Charakteristik des P nicht passen.

Bezüglich des dem J zugeteilten Flutberichts wird von den Kritikern zugestanden, daß er nur sehr lückenhaft erhalten ist, mit anderen Worten, daß wir nur Fragmente eines solchen Berichts von J vor uns haben. Ja auch diese sollen nicht in der Ordnung, wie sie ursprünglich aufeinander folgten, uns in der Genesis vorliegen. Es fehlt vor allem am Anfang der Befehl an Noah, die Arche zu bauen, und nach dem Trockenwerden der Erde vermißt man die Nachricht, daß Noah aus der Arche hinausgezogen sei. Auch müßte J berichtet haben, daß die Arche an irgend einem Ort geruht hat, da nur dann das Aussenden der Vögel verständlich wäre. Kap. 8,6a (ויהי מקץ ארבעים יום) soll nach Wellhausen u. A. bei J vor 8,2 (ויכלא הגשם וגו׳) gestanden haben; ferner wird 7,16b vor 7,12 versetzt. Noch mehrere Umstellungen nimmt Gunkel vor (Comm. zur Gen.). Außerdem bemerkt schon Strack (Comm. zu Gen. 8,6), daß die Annahme der neuesten Kritiker, die 40 Tage in 8,6 seien identisch mit den in 7,17 erwähnten, (so daß die Flut nach J nur 61 Tage, 40 Tage des Regens und 21 Tage des Wartens gedauert hätte), unmöglich ist. Denn da auch J eine Überschwemmung der ganzen Erde voraussetzt (7,23), so konnte doch Noah nicht sofort nach dem 40tägigen starken Regen einen Vogel aussenden. Es muß also auch nach J die Flut länger gedauert haben. Wie lange? — Eine diesbezügliche Angabe des J müßte also wieder von R ausgelassen worden sein. Alles, was aus J in der Gen. fehlt, hätte R entfernt und die Kritiker ergehen sich in Vermutungen, was wohl J berichtet haben mag[1]).

---

[1]) Es sei hier als Anmerkung eine derartige Hypothese von. Budde (Urgeschichte S. 256 Anm. 1) mitgeteilt, die von Gunkel (Comm·

Die Verbindung zwischen den dem P zugeschriebenen Teilen und den angeblich dem J angehörenden ist aber auch in unserem Berichte durch verschiedene Sätze so deutlich sichtbar, daß man ohne Hilfshypothesen die Einheit von P und J zugestehen müßte. Jene Hilfshypothesen bestehen darin, daß man stets die den Kritikern anstößigen Stellen einem Redaktor oder Glossator auf Rechnung stellt, zumeist bloß aus dem Grunde, weil sie der Kritik im Wege stehen. Auf diese Weise hat

---

zur Gen. S. 54) mit Beifall aufgenommen wird. Hiernach soll die Lücke, die in den J-Stücken zwischen 6,8 und 7,1 vorliegt, in folgender Weise rekonstruiert werden. Es wurde da zuerst berichtet. JV erschien dem Noah und befahl ihm, ein ungeheures Schiff zu bauen, ohne über den Grund des Baues ein Wort hinzuzufügen. Das war eine schwere Gehorsamsprobe für Noah. Ein Schiff auf trockenem Land?! Noah aber bestand diese Probe und erbaute das Schiff. Da erschien ihm JV zum zweiten Male und belohnte seinen Gehorsam: Dieses Schiff, das du so scheinbar wider alle Vernunft, nur mir gehorchend, gebaut hast, bestimme ich jetzt, dich in der kommenden Flut zu erretten! So Budde und Gunkel. Es erscheint überflüssig, dieses Fantasiegebilde zu beur teilen. Bloß dasjenige, was Gunkel zur Stütze für diese „Rekonstruktion" beibringt, sei in seiner Hinfälligkeit gezeigt: „Der parallele Abschnitt bei P (6,13 — 22) ist ganz ähnlich disponiert! 1) Gott befahl Noah, die Arche zu bauen (14 — 16), und erst 2) redet er von ihrem Zweck und der Sintflut (17 — 22). Diese wunderliche Disposition, die der Natur der Sache nicht entspricht, erklärt sich nur daraus, daß P hier den Gang der Erzählung aus seiner Vorlage übernommen hat; diese Vorlage muß also J sehr nahe verwandt gewesen sein." So weit Gunkel. Allein die Disposition in Gen. 6,13 — 22 erscheint nur dem wunderlich, der die Stelle nur aus dieser Gunkelschen Darstellung kennt. Wer den Text in der Gen. liest, findet alles in schönster Ordnung. Gott eröffnet erst dem Noah, daß er alle Menschen wegen ihrer Frevel verderben will (6,13). Hier kann Gott noch nicht sagen, er wolle die Menschen durch eine Wasserflut vertilgen (6,17), weil er ja da sofort hätte hinzufügen müssen; daß Noah und die Seinen durch den Eintritt in die Arche beim allgemeinen Verderben Rettung finden werden (6,18). Bevor aber von der Arche gesprochen werden konnte, mußte doch der Befehl zum Bau und die Beschreibung dieses Rettungskastens vorangeschickt werden. Eine andere Disposition als die uns vorliegende wäre also nicht möglich. Wunderlich bleibt nur, daß man ein Luftgebäude mit solch gebrechlichem Material zu stützen sucht.

man mit Leichtigkeit alle Momente, die der Zerstückelungs-Theorie sich entgegenstellten, zu beseitigen verstanden. — Gleich in der Einleitung zur Sintflutgeschichte (6,5 — 8), die dem J zugeteilt wird, befinden sich Worte, welche dieser Hypothese einen empfindlichen Schlag versetzen. Es sind in 6,7 die Worte אשר בראתי und מאדם bis השמים. Der Ausdruck ברא gilt den Kritikern als Charakteristikum des P, da J für die Schöpfung des Menschen angeblich nur יצר oder עשה gebrauche (2,7; 6,6). Es soll also entweder אשר בראתי eine Glosse (Gunkel), oder בראתי eine vom Redaktor herrührende Änderung (statt עשיתי) sein (Dillmann). Was der Glossator resp. Redaktor mit dieser Einschaltung resp. Änderung beabsichtigt hat, ist nicht einzusehen. Allein da diese Stelle die Voraussetzung der Kritik, daß J nicht ברא gebraucht, umstößt, muß sie wegdekretiert werden.

Scheinbar begründet könnte man die Beanstandung der Worte מאדם bis השמים in diesem Verse finden. Denn da der Satz mit אמחה את האדם beginnt, so könnte die Spezifizierung מאדם עד בהמה einigermaßen unlogisch erscheinen. Allein berechtigt diese Härte irgendwie die ganze Stelle dem ursprünglichen Texte abzusprechen? Keineswegs! Halevy (Recherches biliques S. 117) hat die Schwierigkeit durch eine geringfügige Emendation (היקום statt האדם) beseitigt[1]. Er hat, wie es scheint, für seine Ansicht eine Stütze in dem Verse 7,23, wo dieselbe Bestimmung מאדם עד בהמה וגו' zu היקום gegeben wird. Mit einer solchen geringen Änderung gibt sich aber die Kritik nicht zufrieden; denn ihr ist die ganze Stelle im Widerstreit mit ihren Voraussetzungen. Die Aufzählung der Tierarten soll hier den Stil des P durchklingen lassen

[1]) So plausibel im ersten Augenblick diese Emendation erscheint, so halte ich sie dennoch für falsch. Die Schrift will hier absichtlich im Hauptsatz nur von Menschen (האדם) sprechen, da auch bisher nur von האדם die Rede war (6,5f.), und כי נחמתי כי עשיתים kann sich, wie 6,6 beweist, auch nur auf האדם beziehen. Die Worte מאדם bis השמים sind als Parenthese zu fassen, die den tatsächlichen Bericht von 7,23 vorbereiten. Eine ähnliche Parenthese vgl. in Lev. 23,20 (על שני כבשים), vgl. meinen Kommentar daselbst.

(6,20; 7,14); also muß die ganze Stelle als späterer Zusatz erklärt werden. Die Konsequenz davon ist, daß die Kritiker auch weiter in 7,23 die gleichlautende Stelle מאדם bis השמים für einen redaktionellen Zusatz halten müßen. Nun begründet Gunkel in 6,7 das angebliche Verfahren des Redaktors mit den Worten: Der pedantische Glossator vermißte hier Tiere, die doch auch in der Flut umgekommen seien." Allein bei 7,23 läßt sich diese Erklärung der vermeintlichen Glosse nicht gebrauchen, da dort, wo כל היקום und כל אשר בחרבה מתו steht, nichts vermißt wird, daß ein solcher Zusatz begründet wäre. Dort wird daher von Gunkel, ohne irgend einen Grund anzugeben, behauptet: „Die weitläufige und unnötige Spezifikation im Stil des P ist von R hinzugefügt:" mit anderen Worten; „Die Kritik läßt sich durch eine unbequeme Stelle ihre Kreise nicht stören; was man nicht erklären kann, sehe man als Glosse an!"

In 7,3, das mitten im J-Texte steht, ist der Kritik זכר ונקבה als Sprachgebrauch des P, ein Stein des Anstoßes. Da es aber nicht gut geht, diese beiden Worte allein auszuscheiden auch die Anzahl der unreinen Vögel vermißt wird (Dillmann), was die LXX hinzufügen zu müssen vermeinen, so haben in neuerer Zeit Budde, Kuenen, Dillmann und Gunkel den ersten Halbvers (7,3a) als einen Einsatz des R erklärt, da ursprünglich בהמה in 7,2 (J) von allen Tieren, auch vom Geflügel zu verstehen sei, wie in Psalm 36,7. Doch wäre dies selbst erst zu beweisen, daß der Psalmdichter an jener Stelle unter בהמה auch Vögel verstanden hat. Und warum wird in 8,20 (J) neben הבהמה noch עוף besonders genannt? Vielleicht ist es bloß eine Vergeßlichkeit von den Kritikern, daß sie nicht auch in 8,20 die Worte ומכל עוף הטהור als einen redaktionellen Einsatz erklärt haben! — Die Frage, warum in 7,3 die Zahl der unreinen Vögel nicht angegeben wird, kann erst weiter unten von uns beantwortet werden.

Noch willkürlicher und gewaltsamer ist das „kritische" Verfahren der Neueren in den Versen 7,7—10. Zuvörderst sind sie gezwungen, 7,10 vor 7,7 zu setzen (Budde, Dillm. und

Gunkel), da sonst מפני מי המבול in 7,7 unverständlich wäre; denn das מבול ist in J bisher nicht erwähnt (7,7 gehört ja zu P). Sodann, so lautet ein Befehl der Kritiker, müssen in 7,6 die Worte ובניו ואשתו ונשי בניו אתו als ein Einsatz von R erklärt werden (anstatt וכל ביתו); denn so muß J ursprünglich geschrieben haben, wie in 7,1. Hier erlauben wir uns sofort die Frage, warum R. mit seinem Einsatz bis hierher gewartet und ihn nicht schon in 7,1 für nötig befunden hat! Kap. 7, Vers 8 stellt der Kritik ein noch schwereres Hindernis in den Weg. Die Sprache ist aus P und J gemischt. P gehören an die Ausdrücke רמש זכר ונקבה und der Gottesname, ferner die Angabe, daß von allen Tieren je zwei in die Arche gingen. Dagegen weisen wieder auf J hin die Unterscheidung zwischen בהמה טהורה und בהמה אשר איננה טהורה was P in dieser alten Zeit (vor der mosaischen Gesetzgebung) nicht annimmt, sowie der Ausdruck אדמה. Anstatt aber aus einem solchen gemeinsamen Vorkommen der Merkmale von P und J an ein und derselben Stelle die einzig richtige Folgerung zu ziehen, daß die Hypothese von zweierlei Urkunden, die sich im Sprachgebrauch voneinander unterscheiden sollen, falsch sei, daß vielmehr ein und dieselbe Urkunde bald diese, bald jene, bald eine gemischte Ausdrucksweise zu gebrauchen für gut befunden hat, — anstatt dieser vernünftigen Erklärung der auffälligen Erscheinungen wird der Hypothese zuliebe der dagegen sprechende Schrifttext beiseite geschoben durch eine Annahme, womit man aufs leichteste alle negativen Instanzen der Hypothese zu entkräften vermag. Gunkel meint, 8,7—10 muß zwar dem Grundstocke nach zu J gehören, die Verse seien aber stark glossiert, da darin auch charakteristische Merkmale von P erscheinen. Möglich (meint Holzinger), daß den Versen 8—9 ein J-Text, der durch R stark umgestaltet wäre, zugrunde liegt.

Es sei endlich noch bemerkt, daß der von den Kritikern (wegen des Gottesnamens 'ה) zu J gerechnete Halbvers 7,16[b] notwendig den Bericht des P voraussetzt. Man begreift nämlich nicht, wozu es nötig war, daß Gott die Tür hinter Noah verschließe; das hätte doch Noah selbst besorgen können.

In der Tat erklärt Klostermann Pentateuch I S. 40), 'ה in 7,16 sei ein späterer Einsatz, ursprünglich habe der Text ויסגור בעדו gelautet, wozu Noah als Subjekt gehörte. Wer sich aber nicht mit dieser Annahme einverstanden erklären kann (und das sind ja so ziemlich sämtliche neueren Ausleger), muß für diese Angabe in 7,16 eine Erklärung suchen, um so mehr, als im keilinschriftlichen Flutbericht (den ja die Kritiker als dem des J besonders verwandt erklären) der dortige Held Utnapischtim sein Schiff selbst verschließt. Die einleuchtendste Erklärung gibt Halévy (Rech. bibl. I S. 120), daß 7,16^{b} auf 6,14 (P) Bezug nimmt. Hier wird Noah die Weisung gegeben, die Arche von innen und von außen zu verpichen. Es wird also vorausgesetzt, daß ohne diese Vorsorge die strömende Flut durch die Ritzen und Fugen in die Arche gedrungen wäre. Nun konnten aber die Spalten zwischen der Türe und der Arche doch nicht verpicht werden. Es bedurfte daher eines Verschließens von seiten des liebenden und mit besonderer Fürsorge über Noah wachenden Gottes ('ה), um das Eindringen des Wassers durch die Türspalten zu verhüten. — Eine solche gleichsam verborgen liegende Beziehung auf P in einem J-Stücke würde jeden Versuch, hier den Eingriff eines Redaktors anzunehmen, zuschanden machen.



Charakterbilder unserer großen Gesetzeslehrer.

Von Dr. Simon Eppenstein, Berlin.

Was wäre wohl das Judentum ohne den Talmud, jenes gewaltige Geisteswerk, an dem, wie es in Mischna und Gemara sich uns darstellt, eine stattliche Reihe von Männern Jahrhunderte

hindurch gearbeitet haben! Ihm hat unser Volk es zu verdanken, daß sein Geist hell und klar geblieben ist. Wenn alle Versuche, das jüdische Volk zu erniedrigen, mißglückten, so ist es das Verdienst des Talmuds. Mit einem Meer wird der Talmud verglichen; wahrlich ein treffendes Bild. Wie das Meer verbindet und zugleich trennt, so hat die gemeinsame Liebe zu der Väter Lehre die durch Länder und Meere getrennten Glieder des „einzigen Volkes" einander näher gebracht, jeden Unterschied von Ost und West, von Nord und Süd ausgeglichen. Aber auch eine Trennung, gleich dem Meere, bewirkte der Talmud. Dem jüdischen Volk allein eigentümlich, hat er dies geistig von den anderen Nationen getrennt und in seiner Eigenart bewahrt. Wie das Meer eine Insel, die es umspült, vor feindlichen Einfällen schützt, so hat der Talmud, die Geschlechter, die ihn hervorgebracht und ihre Kraft aus ihm sogen, vor dem „Geist der Zeiten" gehütet, ohne daß das Judentum darum die Fühlung mit der wahren Kultur verloren hätte.

Wahre Kultur besteht ja vor allem in der Herzensbildung. Und diese hat der Talmud gefördert durch die Selbstverleugnung und Aufopferung, die sein Studium in ungewöhnlichem Maße erfordert. Das Wort unserer Weisen: „Die Bundeslade trug und erhob ihre Träger" hat sich in glänzender Weise an den berufenen Lehrern und Auslegern des Talmuds bewährt. Sie, die uns das einzige uns gebliebene Gut aller früheren Herrlichkeit gehütet und gewahrt haben, waren nicht nur Geistesfürsten, sondern leuchteten dem Volk auch voran als erhabene Vorbilder seltener Charakterstärke und Seelengröße.

Die nachfolgenden Schilderungen sollen uns eine Anzahl der bedeutendsten Gesetzeslehrer vom Mittelalter bis zur beginnenden Neuzeit in ihrem Streben und Wirken vorführen. Sie sollen vor allem zeigen, wie sich ihr Charakter in der Verkündung ihrer Lehre und in der praktischen Bewährung im Leben spiegelt.

I.

Aus der Zeit der Geonim.

Die vom Anfang des 7. bis zum ersten Drittel des 11. Jahrhunderts dauernde Periode der Geonim ist ein für die

geistige Entwickelung unseres Volkes besonders wichtiger, aber in allen Einzelheiten noch nicht genau erforschter Zeitabschnitt[1]). Der Hauptmittelpunkt ihrer Lern- und Lehrtätigkeit war das Land zwischen Euphrath und Tigris. Hier blühten die beiden großen Schulen zu Sura, die schon von dem großen Amora Rab begründet worden war, und zu Pumbadita, die gleichfalls bereits seit der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts ihre Tätigkeit entfaltete. Von diesen beiden Stätten ging für acht Jahrhunderte „die Lehre aus für ganz Israel". Nach mancherlei Erschütterungen während des 6. und am Anfang des 7. Jahrhunderts, als Religionsverfolgungen im persischen Reich eine zeitweise Schließung der Lehrhäuser herbeigeführt hatten, traten endlich mit Beginn der Araberherrschaft ruhigere Zeiten ein, in denen die Oberhäupter der großen Akademien ihre Tätigkeit ungestört entfalten konnten. Wohl von jener Zeit an führten diese den Titel „Gaon", d. h. Stolz, Hoheit Es ist möglich, daß diese auszeichnende Benennung dem ersten Träger, den wir übrigens, da die Quellen sich widersprechen, nicht genau ermitteln können, vom Kalifen verliehen wurde, der auch den christlichen Untertanen seines Reiches ein Oberhaupt mit weitreichenden Befugnissen, in der Person des Katholikos, gegeben hatte. Aber keineswegs wurde in den Kreisen der jüdischen Bevölkerung, wie seitens der Geonim selbst, der Ehrentitel auf dessen Inhaber allein bezogen. Vielmehr wurde das Oberhaupt einer Jeschiba mit den inhaltvollen Worten ראש ישיבת גאון יעקב bezeichnet. Schon die beiden letzten Ausdrücke, dem Ps. 47 entnommen, weisen darauf hin, daß die Hoheit, mit der die Geonim bekleidet waren, allein aus dem Recht und zugleich auch der Pflicht, das höchste Krongut der jüdischen Gesamtheit, die Lehre und ihre Auslegung zu hüten, herzuleiten war. Von der gewissenhaften Erfüllung ihrer Aufgabe hing die Bewahrheitung des Schriftwortes ab: Gott erwählt für uns unser Erbteil, den Stolz Jacobs, den er liebt.

[1]) Es sei hier für diejenigen, die sich über diese Zeit besonders unterrichten wollen, auf mein Werk verwiesen: Beiträge zur Gesch. u. Literatur im geonäischen Zeitalter, Berlin 1913 (bei Aamm).

Stolz sollten die Geonim auf ihre Würde sein und befähigt, sie zu wahren. Nicht immer wurde ihnen dies leicht. Galt es doch oft, „stolz vor Fürstenthronen zu sein". Neben den Geonim, welche die höchste geistliche Würde vertraten, gab es auch die Exilarchen, die רישי גלותא, welche beim Herrscher in hohem Ansehen standen und nach einigen Berichten zur vierten Rangklasse gehörten. Zwischen den Inhabern der beiden höchsten Gewalten mußte es naturgemäß zu Reibungen kommen. Ein Konflikt war auch bei genauer Abgrenzung der den Geonim und den Exilarchen zustehenden Kompetenzen unvermeidlich. Das hohe Ansehen und der große Einfluß der Resch Golas fanden wohl ihren Grund auch darin, daß diese dem Hause Davids angehörten und somit in ihrer Person den ehemaligen Glanz, wie die Hoffnung des jüdischen Volkes darstellten. Indes, auch die Geonim gehörten zum Teil demselben Geschlecht an, wie sie auch andrerseits aus dem ahronidischen Stamm hervorgingen, also gleichfalls zur Elite des Volkes gehörten. Um so mehr sind die Worte eines der hervorragendsten und verdienstvollsten Männer, des Gaon Scherira (900—998) Oberhauptes des Lehrhauses von Pumbadita, zu beachten, der sich durch seinen Brief an Jacob ben Nissim zu Kairuân in Nordafrika über die Geschichte der mündlichen Lehre und deren Träger, wie durch seine äußerst zahlreichen Gutachten, ein immerwährendes Andenken gesichert hat. Dieser Gaon läßt sich also vernehmen:

„Es gab unter den Exilarchen (נשיאים) solche, die die Gelehrten sehr kränkten und sie vielfach bedrückten. Meine Vorfahren aber, obwohl sie zum Exilarchengeschlecht gehörten, haben von allen diesen üblen Gewohnheiten sich zurückgehalten, und haben Anschluß an die Gelehrten der Metibta (Lehrhaus) gesucht, um Bescheidenheit, Demut und Unterordnung sich anzueignen. Wir haben nichts mit den Nachkommen Bostanais zu tun, da schon vorher unsere Familie zu den Mitgliedern des Gelehrtenkollegiums zählte."

Mit dieser Bemerkung weist Scherira auf eine Begebenheit hin, die sich bald am Anfang der Araberherrschaft ereignete. Nach der Eroberung Persiens hat der Kalif Omar dem ihm huldigenden Exilarchen Bostanai die Tochter des bezwungenen

Perserkönigs Jesdegerd zur Gattin gegeben. Die ehemalige Heidin ward allerdings unter Beobachtung aller Vorschriften, zum Judentum übergetreten, dennoch aber wurden die Ehe und die Nachkommen, die aus ihr hervorgingen, von dem größten Teil der Geonim, ohne Rücksicht auf die Ungnade des Exilarchenhauses, als illegitim und nicht ebenbürtig bezeichnet.

Der auf ihnen ruhenden Verantwortung wohl bewußt, verfuhren die Geonim in ihrer Tätigkeit als Lehrer der Gesamtheit mit außerordentlicher Gewissenhaftigkeit. Waren sie doch berufen, überallhin in der Diaspora Gutachten zu erteilen, in den verschiedensten Angelegenheiten des religiösen Denkens und Lebens Belehrung zu spenden. Man zog in einem solchen Fall die Bescheide früherer Geonim sorgfältig zurate, erörterte die Angelegenheiten mit den älteren Kollegialmitgliedern und verschmähte es auch nicht, die Meinungen der jüngeren Gelehrten und Schüler zu hören. — Es war daher natürlich, daß zu dem verantwortungsvollen Amt des Gaons eine gewisse Reife der Jahre erforderlich war, die allein eine Abgeklärtheit des Urteils ermöglichte. So sehen wir, bei genauer Beobachtung der Aufeinanderfolge der Geonim, daß nur in den allergeringsten Fällen auf den Vater der Sohn im Amte folgte, vielmehr dieser erst nach einer Reihe von Jahren zum Gaonat berufen wurde. Daß die Anwartschaft zu dem hohen Amt nur durch tief eindringendes Studium erworben werden konnte, ist selbstverständlich. Wir besitzen freilich nur eine einzige Notiz über den Werdegang eines zukünftigen Schuloberhauptes. Scherira teilt uns mit, daß, nach einigen Berichten, Josef ben Abba (811—813) in seiner Jugend unter außerordentlichen Mühen und Entbehrungen seine Studien betrieben habe. Dafür habe ihm sein Lehrer die künftige geistige Führerschaft vorausgesagt.

Wenn wir nun im allgemeinen die Geonim bisher als Männer, durchdrungen vom tiefsten Bewußtsein ihres verantwortungsvollen Amtes, großer Charakterstärke und opferfreudiger Hingabe an ihren Beruf geschildert haben, so seien einige von ihnen besonders hervorgehoben, an der Hand des uns über sie, besonders seit

der Erschließung der Schätze der Geniza[1]) bekannt gewordenen Materials.

1. Jehudai Gaon.

Eine der hervorragendsten Erscheinungen aus der Blütezeit der geonäischen Periode ist Jehudai ben Nachman (c. 760). Zum Gelehrtenkollegium der Schule von Pumbadita gehörend, hatte ihn der gelehrte, energische und auf das Wohl der Akademien sehr bedachte Exilarch Salomon b. Chisdai an die Spitze der damals verwaisten Metibta von Sura berufen. Jehudai war blind, aber dieser Mangel ward reichlich aufgewogen durch hohe Gaben des Charakters und des Geistes. Er erfreute sich des größten Ansehens, und seinen Aussprüchen wurde eine autoritative Bedeutung beigelegt. Mit Anwendung der bekannten Euphemie für das fehlende Augenlicht wird er als die „Leuchte der Welt (נהורא דעלמא)“, zugleich auch als der „reine“ und „heilige“ bezeichnet. Eine begeisterte Schilderung von ihm entwirft einer seiner Schüler aus Palästina. Das ist um so bemerkenswerter, als die Juden dieses Landes die geistige Abhängigkeit von der „Gola“ und ihren Lehrern bitter empfanden. In einem Responsum betreffs der Rezitierung des Sch'ma in der Keduscha an allen Tagen, mit Ausnahme der Sabbate und Feiertage, wird von der frommen Übung der besonders Eifrigen (ותיקים) gesprochen, zu denen vor allem R. Jehudai zu rechnen sei. „Denn seines gleichen hat es seit vielen, vielen Jahren bis jetzt nicht gegeben; er war groß in Kenntnis der Bibel, der Mischna, des Talmud, der halachischen Midraschim, der Tosefta, der Agadot, wie in der praktischen Halacha. Niemals

[1]) Mit „Geniza“ (von hebr. גנז) bezeichnet man die Funde einer überaus großen Anzahl höchst wertvoller Manuskripte aus der früheren und mittelalterlichen jüdischen Literatur, die seit Jahrhunderten auf dem Boden einer Synagoge in Fostât bei Cairo aufbewahrt wurden. Die Hebung dieser Schätze, die unter Anderem, das hebr. Original eines Bruchstückes des Sirachbuches enthielten, verdanken wir besonders den bekannten Gelehrten und Bibliophien Elkarn N. Adler in London und Prof. Salomon Schechter, jetzt Rektor des Rabb.-Sem. in New-York. Der größte Teil des Bestandes der Geniza ist von dem berühmten Bibliotheken in London, Oxford und Cambridge erworben worden.

hat er etwas gesagt, das er nicht von seinem Lehrer gehört; als außerordentlich ist seine Heiligkeit, seine fromme Scheu (צניעות), wie seine Bescheidenheit hervorzuheben. Peinlich genau beobachtete er alle Gebote; ebenso hat er sich den Pflichten, die wir Gott gegenüber haben, freudig hingegeben. In Liebe hat er die Menschen der Thora und der Erfüllung ihrer Gebote näher gebracht; so hat er denn keinen auch nur annähernden Ersatz hinterlassen. „Darum ist genau auf alle seine Worte zu achten". — In edlem Selbstbewußtsein konnte der große Lehrer von sich sagen, daß er niemals auf eine Frage einen Bescheid gegeben habe, der sich nicht zugleich auf einen Beweis aus dem Talmud und auf eine Überlieferung von seinem Lehrer stützen konnte; eines dieser Momente allein habe er nie als genügend betrachtet, um danach eine gesetzliche Entscheidung zu treffen. Man darf nun nicht etwa von diesem Prinzip des Gaon auf eine Unselbständigkeit in seinen Meinungen schließen. Es handelt sich vielmehr um das Moment peinlicher Gewissenhaftigkeit dort, wo es die treue Wiedergabe der Überlieferung gilt. — Diese Gewissenhaftigkeit Jehudais, die nicht die eigene Forschung allein gelten lassen wollte, wenn sie nicht die notwendige Ergänzung in der Zustimmung der früheren Autoritäten finden konnte, ist für den Gaon charakteristisch. Gerade bei Bestimmung der halachischen Norm darf man sich nicht von einseitigen Gesichtspunkten leiten lassen, sondern muß die selbständige Meinung mit dem von anerkannten Lehrern Festgesetzten zu vereinigen wissen. Darum sprechen sich spätere Halachisten auch dahin aus, daß man selbst da, wo Jehudai eine Erleichterung in der religiösen Praxis getroffen hat, nicht in der Lage sei, gegen ihn zu entscheiden.

Bei diesen hohen geistigen Eigenschaften, gepaart mit wirklichem Seelenadel und Charaktergröße, war Jehudai so recht geeignet, aus der großen Masse des gesetzlichen Stoffes des Talmud das herauszuheben, was für die Regelung des täglichen Lebens in Betracht kam. Denn das in der Gemara Niedergelegte bot nicht die richtige Handhabe für den minder Kundigen, um daraus die richtige Anleitung für die

Innehaltung der religiösen Vorschriften zu entnehmen. So wurde die Zusammenstellung der Vorschriften nach dem Stande der bisher gewonnenen Ergebnisse zur zwingenden Notwendigkeit. Da nun Jehudai, des Augenlichtes beraubt, nicht selbst an ein solches Werk gehen konnte, so ließ er von seinen Schülern kurzgefaßte halachachische Bestimmungen niederschreiben, die den Namen הלכות פסוקות oder קצובות, קטועות führten. Sie sind in dem aramäischen Idiom des Talmud geschrieben, wovon später hebräische Bearbeitungen angefertigt wurden. Diese halachischen Schriften gaben die Grundlage für eines der wichtigsten Werke der talmudischen Literatur, die sogenannten Halachot Gedolot (הלכות גדולות). Wir besitzen von diesen eine von Simon Kajjara (c. 825) zusammengestellte Bearbeitung, die bei den Geonim, in Nordfrankreich und Deutschland Verbreitung fand, während eine andere Rezension des Werkes in Spanien, Italien und Südfrankreich im Umlauf war. Die Veröffentlichung der letztgenannten Fassung verdanken wir dem unvergeßlichen R. Esriel Hildesheimer s. A.

Von Jehudai besitzen wir auch eine größere Anzahl von Responsen (שו"ת), die sich über die verschiedensten Teile des Rituals und des Rechts erstrecken. Einiges hieraus sei besonders hervorgehoben: Wenn man die Wahl hat zwischen einem nicht durch besondere Kenntnisse ausgezeichneten, aber über eine schöne Stimme verfügenden Vorbeter und einem solchen mit ausreichendem Verständnis der Gebete, aber ohne gesangliche Begabung, so ist der letztere unbedingt vorzuziehen. Eine besondere Sorgfalt wendete R. Jehudai der Einschärfung des Tefillingebotes zu, auf dessen hohen sittlichen Wert er hinweist. Er ist auch die erste halachische Autorität, die aus einer Andeutung im Midrasch die gesetzliche Vorschrift für den Vater herleitet, bei Erreichung des 13. Lebensjahres seitens des Sohnes die Dankesworte ברוך שפטרני zu sprechen. In seinem Streben, auf das Volk erzieherisch einzuwirken und es mit einem charaktervollen Ernst der Gesinnung zu erfüllen, wollte Jehudai auch der leichtfertigen Art, Gelübde und Schwüre auszusprechen, dadurch steuern, daß er deren Lösung auch durch

Annahme eines etwaigen nicht vorausbedachten Falles der Ungiltigkeit nicht gestatten mochte.

Neben dieser Bedeutung Jehudais in praktisch-religiöser Beziehung ist seine Wirksamkeit als Ausleger des Talmuds noch besonders hervorzuheben. Seine Erklärungen knüpfen in ihrer Eigenart an die der Saboräer an, die noch an der Gestaltung des Textes der Gemara stark beteiligt waren, und so verspüren wir in ihnen fast noch das Wehen des Geistes der letzten Größen des Talmuds. Eine ganze Anzahl seiner Darlegungen sind aus den von den eifrigen Schülern an den Rand ihrer Exemplare gesetzten Glossen in unseren Talmudtext hineingekommen, besonders in den das Zivilrecht behandelnden Traktaten.— So ist die Tätigkeit Jehudais, der uns als der Träger des Geistes des Talmuds selbst erscheinen muß, und der die Treue in der Überlieferung seiner Lehren auf das Gewissenhafteste wahrt, mit diesem Werk, dem unser Volk einen wesentlichen Teil seiner Lebenskraft verdankt, unlöslich verbunden.



קרן השור.

Von Prof. Dr. A. Sulzbach, Frankfurt a. M.

Der Hinweis auf das unter vier Weltreichen zu erduldende Galuth des jüdischen Volkes ist ein von unseren Weisen gern behandeltes Thema. Verschiedene Stellen der Schrift werden in diesem Sinne gedeutet, gewiß um zu trösten und die Hoffnung auf einstige Erlösung zu befestigen: die Leiden sind vorgesehen, aber sie werden auch wieder vorübergehen, die Mächte, die Euch peinigen, werden untergehen, ihr werdet sie überleben. So wird nun auch das Schicksal Israels in dem Bericht vom ersten Schöpfungstage von einem Agadisten gefunden, indem Tohu als das babylonische, Bohu als das medisch-persische,

Choschech (Finsternis) als das griechische, d. h. das Reich des Syrers Antiochus, al pne T'hom (über der Oberfläche des Abgrundes) als das römische Reich gedeutet wird. (Gen. R. 2,4). Hier wie an andern ähnlichen Stellen, z. B. ib. 44,17, wird der Ausdruck „Finsternis“ auf die Verfolgung unter Antiochus Epiphanes bezogen, weil man damals Israel seines Lichtes berauben und es in Finsternis versetzen wollte, da man die Thorarollen verbrannte, das Studium der Thora und die Ausübung der den Juden besonders kennzeichnenden Pflichten: Beschneidung und Sabbath bei Todesstrafe verbot und ihnen auferlegte: כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל „Schreibet es auf das Horn des Ochsen (so ist die landläufige Übersetzung), daß ihr keinen Anteil habt an dem Gotte Israels“.

Was soll die Redewendung „auf das Horn des Ochsen schreiben“ bedeuten? R. David Luria in seinen Glossen zum Midrasch rabba zu oben erwähnter Stelle weist zur Erklärung unserer Stelle auf Meg. Taanith cap. 2, Ende, hin, wo es von der Zeit der syrisch-griechischen Herrschaft heißt, daß man Götzentempel geschmückt, Hymnen auf die Götter gesungen, und dann heißt es weiter: וכותבין על מצחו של שור ועל מצחו של חמור שאין לבעליהם חלק באלקי ישראל כמו שהיו פלשתים עושים כמו שנא׳ וחרש לא ימצא וגו׳ והיתה הפצירה פים וגו׳ וכשגברה יד בני חשמונאים בטלום. Diesen Hinweis auf das Verfahren Israels unter der Herrschaft der Philistäer (I Sam. 13,21) erklärt nun R. D. Luria dahin, man habe wohl zu jener Zeit die Israeliten veranlaßt, ihre Waffen mit götzendienerischen Emblemen zu versehen, wie es die Philistäer zu tun gewohnt waren. Dasselbe sei nun auch von den Juden unter der Herrschaft der Griechen verlangt worden, daß sie dadurch ihren Abfall bekundeten, nur mit dem Unterschied, daß dort die Waffen, hier die Tiere das Abfallzeichen trugen. Daß die angeführte Stelle in der Fastenrolle, die die Einsetzung des Freudentages erklärt, den Vorgang in Sam. I das. so auffaßt, wie Luria den Zusammenhang zu erklären versucht, ist möglich, ja sogar höchstwahrscheinlich. Wie aber der Verfasser jenes erklärenden Zusatzes zu dieser Auffassung kommt, ist höchst merk-

würdig. In Samuel wird uns ganz deutlich gesagt, die Philistäer ließen im Wohnkreise der ihnen unterworfenen Israeliten keinen Schmied sich ansässig machen, gewiß damit die Israeliten sich nicht mit Waffen versehen konnten, wie aus dem Zusammenhang der Darstellung ersichtlich ist; es sollte eine Erhebung der Unterworfenen vermieden werden. Das hat also gar nichts mit Religionszwang zu tun. Bekanntlich ist unsere Fastenrolle von erklärenden Zusätzen einer späteren Zeit durchsetzt; dieser ist nun ein solcher, wie auch noch anderes darauf hinweist, daß der ursprüngliche Text verderbt worden ist. Nach der Fastenrolle hätten andere, wohl die Behörde, die verhängnisvollen Worte auf das lebende Besitztum geschrieben, nach dem Midrasch hingegen, der den Jeruschalmi, also eine ältere Quelle als die Fastenrolle zur Vorlage gehabt hat, mußten die Eigentümer die Worte schreiben, כתבו; nach dieser, der älteren Fassung ist das Material קרן השור, hier ist es die Stirn מצח, und zu dem שור kommt noch חמור. Daraus geht deutlich hervor, daß die Stelle in der Fastenrolle durch einen späteren Schreiber entstellt ist, der für die Erklärung des eingesetzten Freudentages aus einer Reminiscenz manches falsch zusammengetragen und sich noch bemüßigt gesehen hat, auf eine Stelle in Samuel hinzuweisen, um das Vorgehen der feindlichen Herrschaft zu erklären. Nur קרן השור ist die richtige Lesart.

Was bedeutet aber dieser Ausdruck? Das jüdische Volk sollte unter der verfolgungssüchtigen Herrschaft eines Antiochus zu einer öffentlichen Erklärung gezwungen werden, daß es von seinem Gotte abfalle, es war, wie aus dem Wortlaut hervorgeht, nicht eine Aufforderung an die Einzelnen, sondern an die Gesamtheit, die jedenfalls eine wirksamere ist. Kann man dies durch Inschrift auf das Horn eines Tieres (קרן השור, nicht קרני השוורים) bewirken? Und selbst, wenn die Aufforderung an die Einzelnen gerichtet ist, so wäre eine Inschrift auf einem Stierhorn doch ein merkwürdiges Dokument, das, da es doch den Besitzer wechseln kann, wenig Beweiskraft weder für seinen Eigentümer noch für die, die davon erfahren sollten, hat. Eine solche öffentliche Erklärung mußte, wenn sie Wirkung

haben sollte, an einem festen, Jedem zugänglichen Standort angebracht sein.

Vielleicht wird sich aus folgendem die richtige Erklärung ergeben. Im alten Rom wie auch im derzeitigen Griechenland kannte man schon das Plakatwesen. Namentlich amtliche Bekanntmachungen, wie Auktionen, Gesetzesbestimmungen wurden durch Maueranschläge kundgegeben, man nannte eine solche proscriptio, edictum, und wenn wir unser Wort nicht nach alter Gewohnheit, sondern etwas anders lesen, so bedeutet der Satz, Israel sollte durch Maueranschlag kundgeben, d. h. öffentlich bekennen, daß es sich von Gott lossage. Wenn wir nicht קֶרֶן הַשּׁוֹר, sondern קֶרֶן הַשּׁוּר lesen, dann ist das Rätsel gelöst. קרן in der Bedeutung wie in יושבי קרנות und שור Mauer, Häuserreihe. Daß dieses Wort im Gegensatze zu חומה Stadtmauer, in der Bedeutung Häusermauer, Straßenzeile gebraucht wird, geht aus Megilla 5ᵇ hervor, wo die Bestimmung, daß nur die selbständige Stadtmauer, aber nicht die die Stadt umlaufende Straßenzeile in bezug auf das Lesen der Megilla am 15. Adar als Mauer gilt, mit den Worten gegeben wird חומה ולא שור איגר. Ebenso wird unter שור nach midraschischer Deutung die aus den Häuserreihen der Straßen gebildete Zeile verstanden, בנות צעדה עלי שור (I. B. M. 49,22) wird auf die Jungfrauen bezogen, die sich danach drängten, den durch die Stadt fahrenden Joseph zu sehen. — Vgl. בין שורותם (Hiob 24,11.) zwischen ihren Mauern, d. h. in ihren Häusern. Daß שור auch die Stadtmauer bedeuten kann (Ps. 18,30), soll nicht bestritten werden.

Daß man unter קרן השור das Horn des Stieres verstehen, sich es also als ein Schreibmaterial denken konnte, findet seine Erklärung darin, daß tatsächlich in der Zeit der Mischna das angewachsene Horn eines Tieres als Schreibmaterial muß Verwendung gefunden haben. Vgl. Mischna Gittin II, 3[1]).

---

[1]) Nachdem ich Vorstehendes geschrieben, kommt mir Lerners תורת המשנה, Heft 1 (Berlin 1914) zu Gesicht, in dem sich der Verf. auch über כתבו על קרן השור ausläßt. Er meint, daß nach dem Verbote der Darbringung der Erstlinge in der Antiochischen Zeit man den Opferstier,

Zwei rätselhafte Agadoth.

Von Rabb. J. J. Jerusalimski, Ihumen.

Durch die Ungunst der Zeitverhältnisse zu einem Galuth gezwungen und von meinem rabbinischen Wirkungskreis ferngehalten, möchte ich die widrigen Umstände mir zu יסורין של אהבה שאין בהן בטול תורה gestalten, d. h. zu solchen Leiden, die Gottes Liebe verhängt und die daher das Lehren der Thora nicht unterbrechen; ich möchte versuchen, meinen jüdischen Brüdern in Deutschland einige dunkle Erzählungen des Talmud zu deuten und in ihren geschichtlichen und ethischen Gehalt hineinzuleuchten.

I.

Der unbefleckte Adel der Abstammung Rabbis und Rabbi Chijahs.

(Sabbat 72b).

Jemand trat vor Rabbi und sprach: Dein Weib ist mein Weib und dein Sohn mein Sohn. Darauf sprach Rabbi: Willst du nicht einen Becher Wein trinken? Da trank er und es verstummte [wörtlich: es wurde zu nichts.] Jemand kam zu Rabbi Chijah und sagte: Deine Mutter ist mein Weib und du mein Sohn. Da sprach er zu ihm: Willst du nicht einen Becher Wein trinken? Da trank er und es verstummte. Darauf sprach Rabbi Chijah: Mir hat das Gebet Rabbis geholfen, daß nicht meine Kinder Bastarde werden; denn Rabbi pflegte nach dem Achtzehngebot zu sprechen: „Es sei dein Wille, o Gott, daß du mich heute vor Frechen und vor Frechheit bewahrest".

Seltsam mutet diese Erzählung an. Wie in aller Welt wiederzuerkennen; zumal wenn die Rückkehr der Mutter von

---

der sonst dem Festzuge voranging, nur nach Jerusalem bringen durfte (להוליכו), wenn man die Absage von dem Gott Israels auf dem Horn eintrug. Einleuchtend ist mir diese Erklärung nicht, denn wenn man die Erstlingsfrüchte nicht nach Jerusalem bringen durfte, so lag auch keine Notwendigkeit vor, den zu diesen gehörigen Opferstier nach Jerusalem zu bringen.

wagte es ein „irgend jemand“, dem Fürsten Israels solche Worte entgegenzuschleudern? In Berachoth (17b), wo der Talmud das Gebet Rabbis ausführlich angibt, wird am Schluß angefügt: so betete Rabbi, „obwohl eine Schutzwache ihn umgab“. Aus dieser Bitte Rabbis, daß Gott ihn vor Frechen, seien es Juden oder Nichtjuden, bewahre, und aus der Tatsache, daß ihm die Regierung Wächter stellte, „die alle wider ihn sich Erhebenden strafen sollten“ (Raschi das.), ist ersichtlich, daß Rabbi stets von einem anklagenden Gerücht bedroht war. Und in der Tat wurde ihm, nach obiger Agada, von einem Unbekannten eine solche Beleidigung zugefügt. Ebenso mußte Rabbi Chijah, jener fromme, hervorragende Meister und Lehrer der Thora, von einem Unwürdigen solch verletzende Bezichtigung hören; beides Rätsel, die nach einer Deutung verlangen.

Wir werden im nachfolgenden eine solche versuchen, legen ihr aber die Lesart des Jalkut Schimeoni zugrunde (Mischle 27), nach der man zu Rabbi sagte: Deine Mutter ist mein Weib und du mein Sohn, und zu Rabbi Chijah: Dein Weib ist mein Weib, umgekehrt also wie die talmudische Version. (In Übereinstimmung damit bringt Meharscha in seinen Chidusche Agadoth die Lesart: ich danke es dem Gebet Rabbis, daß i c h nicht ein Mamser wurde.)

Tossaphot (Ab. S. 10b) führt einen Midrasch an:

„Als Rabbi geboren ward, hatte die Regierung die Beschneidung verboten. Aber seine Eltern beschnitten ihn dennoch. Da ließ man die Mutter und ihr Kind vor den Kaiser kommen; sie aber vertauschte ihn mit Antoninus, den sie säugte, bis daß er bei der Vorstellung als ein Unbeschnittener erfunden wurde und man sie unbehelligt ziehen ließ usf.

Aus dem Midrasch ist ersichtlich, daß die Eltern des Antoninus schlichte Leute, Herbergsbesitzer waren. Aus diesem Vorfall, der später in die jüdische und außerjüdische Öffentlichkeit drang, wollten die Gegner Rabbis, die einem großen Manne ja niemals fehlen, einen Zweifel herleiten, ob er wirklich ein Sohn des Fürsten Rabbon Simon ben Gamliel sei; verändert sich doch das Aussehen von Kindern schnell, so daß es zuweilen schwer ist, sie

der behördlichen Untersuchung etwas längere Zeit gewährt hat. Dies umlaufende Gerücht mochte Rabbi tief geschmerzt haben, so daß sein Freund, der Kaiser Antoninus, ihm Legionäre stellte, die seine Umgebung hindern sollten, das Gerede nachzusprechen. Trotzdem fand sich ein Charakterloser, der sich erdreistete, an den Nassi mit der Behauptung heranzutreten: Deine Mutter ist mein Weib und du mein Sohn; d. h. als seine Mutter ihn mit einem fremden Kinde vertauschte, hat man ihr nicht ihren rechten Sohn zurückgegeben, sondern das Kind eben dieses Anklägers.

Betreffs Rabbi Chijahs wird ferner in Kidduschin 12b erzählt: Judith, das Weib Rabbi Chijahs, hatte schwere Geburtswehen; da sagte sie zu ihm: „Mir hat die Mutter gesagt, dein Vater hat dich, als du klein warst, einem anderen vermählt". Selbstverständlich kann das nur ein bloßer Scherz von seiten des Schwiegervaters gewesen sein, ohne alle Verbindlichkeit und Gültigkeit, aber es sickerte durch und wurde von Herumträgern kolportiert, bis daß jemand sich erfrechte, dem Rabbi Chijah zu sagen: Dein Weib ist mein Weib, will sagen, er sei der Mann, dem der Vater der Judith das Eheversprechen gegeben hatte.

Warum aber forderten beide, Rabbi und Rabbi Chijah ihre Verleumder auf, Wein zu trinken? Das erklärt sich aus Sanhedrin 38a, wo Rabbi Chijah zu Rabbi sagte: „Wein (jajin) und Geheimnis (sod) haben beide den Zahlenwert 70, kommt der Wein hinein, geht das Geheimnis heraus". Das bewährte sich bei beiden Anklägern: sie tranken Wein, und siehe da, sie plauderten ihr Geheimnis aus, daß sie nur durch eine Lüge die Großen Israels beschämen wollten. Und „es hörte auf" d. h. die Bösrede, die Anklage zerstob wie Schaum auf dem Wasser.

Vielleicht ist es daher richtig zu lesen: es sagte Rabbi Chijah: mir selbst hat das Gebet Rabbis die Schande von meinen Kindern abgewehrt; er selbst betete dasselbe Gebet, und es erfüllte sich, daß seine Kinder nicht als Bastarde, als eines anderen Mannes Söhne dastanden.

II
Religionsgesetz und Sittengesetz.
(Sabbat 147ᵇ).

Es sagte Rabbi Chelbo: Der Wein Phrygiens und die Thermen von Emmaus haben die zehn Stämme von Israel losgerissen. Rabbi Eleazar ben Arach kam dorthin und fühlte sich von ihnen angezogen; da entfiel ihm seine Talmudgelehrsamkeit. Als er wieder heimkehrte, wollte er in der Bibel lesen, und zwar wollte er lesen החודש הזה לכם „dieser Monat soll euch der erste sein“, sagte aber statt dessen: החרש היה לבם „stumpf war ihr Herz“.

Soweit die Agada. Ihren Bericht buchstäblich zu fassen, geht nicht an. Wie sollte jener hervorragende Mischnalehrer während kurzer Zeit sogar die Form der hebräischen Buchstaben vergessen haben? wir müssen tiefer schürfen, wenn wir dem Rätselwort die Deutung ablauschen wollen.

In der Thora heißt es: Gott gab dem Moses die zwei Tafeln des Zeugnisses, Tafeln von Stein.

Beidemal steht die Pluralform לוחת ohne das charakteristische Waw der pluralen Endung. Das deutet, wie auch Raschi z. St. bringt, der Midrasch Tanchuma dahin: „sie waren beide gleich und auch das von ihnen „Ausgehauene“ war gleich פסולת שלהן שוות. Das letztere klingt paradox; hatte doch die erste Tafel wohl sechsmal so viel Buchstaben wie die zweite, daher auch das von ihr Ausgehauene, „ihr Abfall“, das Sechsfache ausmachen muß.

Es ist nun allbekannt, daß die Bundestafeln mit ihrem Zehnwort, der Grundlage aller 613 Gottesgebote, nicht nur äußerlich in zwei Hälften zerfielen; sondern daß die ersten fünf Worte religiöse Gesetze, Gebote, die das Verhalten des Menschen gegenüber Gott, die letzten dagegen ethische Pflichten des Menschen gegenüber dem Nebenmenschen zum Inhalte haben. Die Religionsgeschichte Israels beweist aber, daß zu allen Zeiten man in den verhängnisvollen Irrtum verfiel,

[1]) Zu Deutsch etwa: Warmbrunn (Levy).

die eine Art von Gesetzen vor der anderen zu bevorzugen, die eine höher zu bewerten als die andere. Demgegenüber sagt der Midrasch: sie bilden eine Einheit; beide sind gleichwertig und gleichartig, erhalten erst eine in der anderen ihre Bedeutung. Beide sind sie Gebote Gottes, beide haben wir lediglich als Forderungen Gottes zu erfüllen. Und er fügt warnend hinzu: nicht nur die Erfüllung beider Pflichtenarten liegt dir gleicherweise ob, auch המכילה das, „was fehlt", הפכילה, ihre negative Seite, ihre Übertretung ist von gleicher schwerwiegender sittlicher Bedeutung, ist von gleicher Wirkung auf dich. Auf Erden scheint es zwar anders: wer z. B. den Sabbat entweiht, verliert dadurch nicht an seinem Menschenwerte in den Augen der Mitwelt, während eine ethische Verfehlung ihn unserer Achtung und Freundschaft verlustig gehen läßt und und ihrer unwürdig macht. Nach der Auffassung des Midrasch ist jedoch die Verletzung des Sabbat sittlich gleich verwerflich. Wer das Gottesgebot preisgibt, der wird auch den Versuchungen des Lebens nicht widerstehen, wenn es gilt, allen Anfechtungen und Gefahren zum Trotz seiner ethischen Pflicht treuzubleiben. Denn nur wer die Tugenden als Thoragebote übt, als Gebote des lebendigen Gottes, die unter keinen Umständen ihre unbedingte Verpflichtungskraft einbüßen, nur der wird im Kampf des Lebens, auch dem Mitmenschen gegenüber, nie die sittliche Orientierung verlieren. Wer sie nur als Vernunftgesetze gelten lassen will, mag er auch fleckenlos sein Leben geführt haben, läuft jeden Augenblick Gefahr, unter veränderten Umständen und Lebensbedingungen „den Gott in der Brust irren" zu sehen und die Widerstandskraft gegen theoretische und praktische Verführung zu verlieren. Nur die Thora vermag uns Freiheit zu geben, unserer Natur und unserem Denken die Zügel anzulegen, daß wir nie und nirgends die Grenze des Sittlichen vergessen und übertreten.

Diesem Gedanken soll nun auch die Erzählung von Rabbi Eleazar ben Arach zur Veranschaulichung dienen. Nach den Sprüchen der Väter war Eleazar einer der fünf Schüler von Rabbi Jochanan ben Sakkai; und sein Meister stellte ihm das

Ruhmeszeugnis aus: er sei „ein Quell, der nie versiegt". Und in Rabbi Jochanans Namen sagt Abba Saul: „Wären alle Weisen Israels auf einer Seite, sogar der große Rabbi Eleazar ben Horkinos einbegriffen, so würde der Sohn Arachs ihnen das Gleichgewicht halten". Als Rabbi Jochanan seinen Schülern das Problem stellte: „Geht hin und seht, welchen Weg der Mensch sich erwählen solle", da errang Rabbi Eleazar den Preis, indem er sagte: „Ein gutes Herz", das als wertvollstes Gut den Menschen stets richtig leiten wird. „Ich stimme den Worten Rabbi Eleazar ben Arachs zu, urteilte der Meister, denn im guten Herzen sind alle sittlichen Güter enthalten". Wer in solch prägnanter Form alle sittlichen Werte zusammenzufassen weiß, der muß aus dem eigensten Innern geschöpft, der muß selbst ein „gutes Herz" sein eigen genannt haben, ein Herz voll Empfänglichkeit und Mitgefühl für alles Gute und Edle. Der unversiegbare „Quell der Thora" enthält auch das gute Herz.

Aber nur solange er eben selbst übersprudelte von Thorawissen, solange war er voll Güte und Edelmut, wie es ebenfalls in den Sprüchen der Väter heißt: die Thora befähigt dich, ein Gerechter, ein Frommer, ein grader und treuer Mensch zu sein, so lange war er in allen Tugenden ausgezeichnet. Als er aber an die Stätten der Lebenslust, zum Weine Phrygiens und den Luxusbädern kam, da gewann diese Welt Einfluß auf ihn, er fühlte sich hingezogen und ergab sich der Weltfreude. Da konnte er nicht mehr der unversiegbare Quell der Thora bleiben, er vergaß sein Talmudwissen, ohne aber seine sittlichen Eigenschaften des Edelmutes aufzugeben — ist doch oft der Badeplatz auch die Stätte reichster philantropischer Betätigung —, sein gutes Herz glaubte er sich bewahrt zu haben. Da er aber die Bibel wieder vornahm, an ihrem Maßstab sich messen wollte, mit dem ersten Gebot an Israel von der Neumondsweihe und der Zeitenheiligung begann, da bemerkte er, wie der Wein und die Thermen auf ihn gewirkt hatten, „stumpf war sein Herz" geworden. Dem hohen Gedanken des Pessachfestes gegenüber, der Befreiung aus Sklaven-

ketten, äußeren wie inneren, der vollen Hingabe an das gemeinsame Gottesgebot, und was sonst alles bei den Worten החדש הזה לכם des Juden Seele durchbebt, solch hohem Ideale gegenüber fand er sein Ich klein und eng.

In solchem Lichte betrachtet, gibt uns unsere Agada einen bedeutsamen Fingerzeig. Wie kann deines eignen Herzens sittliche Kraft sich der vergleichen, die dir aus der Thora und ihrer Lehre entquillt? Alle sittlichen Güter kommen ihrer Macht nicht gleich.



Noch einmal Lev. XXII, 23.

Die Auseinandersetzungen des Herrn Dr. Kaatz über die halachische Auffassung von Levit. XXII, 23 Heft 1 des 2. Jahrg. des „Jeschurun" waren mir um so erfreulicher, als auch ich dieselbe stets so verstanden und erklärt habe. In einem Punkte jedoch weicht meine Ansicht von der seinigen ab, er sagt: „Der Satz, wie überhaupt der ganze Abschnitt, spricht nur von Altargaben. Daraus folgert die Überlieferung mit Recht, daß für Zwecke von Bedek habajith eine solche Beschränkung nicht besteht". Das scheint mir nicht richtig zu sein. Die Deutung der Überlieferung beruht vielmehr darauf, daß sie, wie sie das häufig, sowohl in rein exegetischer Auslegung, wie zum Zwecke halachischer Begründung tut, Teile des Satzes doppelt genommen und den ganzen so verstanden wissen wollte: „Und ein Ochs oder ein Lamm, an welchem ein Glied zu lang oder zu kurz ist, magst du zu freiwilliger Gabe oder als Gelübde nehmen. Du magst es zu freiwilliger Gabe machen oder als Gelübde — es wird nicht wohlgefällig aufgenommen". Der letzte Satz spricht dann von Altarweihungen, wie der erste ebenso deutlich von den sonstigen Zwecken der Tempelunterhaltung.

Der Grundsatz, daß Worte und Satzteile in die Mitte der Rede gestellt, doppelt genommen, das heißt hinauf und hinuntergezogen werden können, ist eine auch von den rationellen Bibelauslegern anerkannte und häufig angewandte Regel. Sie wurde bereits berücksichtigt von Onkelos in der doppelten Übertragung des Wortes ארור (1. M. 49,7; vgl. Joma 52b und Jeruschalmi Ab. Zara II 7 in bezug auf das Wort כשמעם das. 34,7), gut verwertet von R. Samuel b. Meir zu 1. M. 36,12,

erweitert von Salomo Dubno und R. Jakob Meklenburg zur Stelle und durch zahlreiche weitere Belege vermehrt von dem gelehrten R. Wolf Einhorn im 11. Abschnitte seines Vorworts zu dem der Wilnaer Ausgabe beigedruckten פי״רז״ו zum Midrasch rabba. Selbst der aller über die reine Exegese hinausgehenden Hermeneutik streng abholde Ibn Esra benützt an manchen Stellen seiner Bibelerklärung glücklich diese Regel, so beispielsweise wenn er uns belehrt in dem Satze V. M. 16,8: „Sechs Tage sollst du Ungesäuertes essen und am siebenten ist Festversammlung dem Ewigen, deinem Gotte", die Worte „und am siebenten" doppelt zu nehmen, wodurch die Vorschrift in Übereinstimmung mit anderen gleichartigen gestellt ist.

Sehr fruchtbar haben die Rabbinen dieses מקרא נדרש לפניו לאחריו sowohl zwecks einfacher Auslegung von Bibelsätzen, als auch zur Stütze der Tradition, oft unter deutlicher Bezugnahme auf diese Regel, noch häufiger aber unausgesprochen, angewandt. Man vergleiche ihre Erklärung Joma 87 a zu dem Satze (Mischle 18,5) שאת פני רשע לא טוב להטות צדיק במשפט und die Anmerkungen R. M. Edeles und R. M. Straschun zur Stelle. Einige weitere bemerkenswerte Beispiele hat Epstein in seinem Werke תורה תמימה zu II M. Cap. XXI Note 21 gegeben. Ihre Zahl ließe sich bedeutend vermehren. So fehlt dort der Hinweis auf Sebachim 28 b, woselbst von רי״הג gelehrt wird, das Wort היום in II M. 13,3 nach vorn und hinten zu lesen zur Unterstützung der Überlieferung, wonach das Chomez-Verbot für פסח מצרים nur einen Tag Geltung hatte. Ähnlich wird in Baba Meziah 73 b das Wort ובאחיכם III. M. 25,46 gedeutet und Baba Kama 11 heißt es מנין שעל בעל הבור להעלות שור יביאהו עד והמת — מבורו ת״ל כסף ישיב לבעליו und ebendort 10 b הטרפה הטרפה עצמו לא ישלם. Vgl. noch Schewuoth 6 b, Sotah 17 b Toßafoth s. v. הנקי, Sanhedrin 90 a die Bemerkung Edeles und die von Dr. Kaatz in dem erwähnten Artikel gestreifte Stelle Baba Meziah 60 b, in dessen Fortsetzung es 61a in bezug auf III M. 25,37 heißt קרי ביה הכי את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית בנשך ובמרבית לא תתן אכלך Auf nichts anderes als auf eine ähnliche Auffassung geht die Deutung in Levit XXII, 23 zurück, wenn sie lehrt: נדבה תעשה אתו לבדק הבית לנדר מנין ת״ל ולנדר. יכול אפי׳ קדשי מזבח ת״ל ולנדר לא ירצה׃ ואין לי אלא נדר נדבה מנין ת״ל נדבה.

Hier werden wir angewiesen. die Worte: נדבה תעשה אתו ולנדר doppelt zu nehmen und sowohl zu den voraufgehenden wie auch zu den nachstehenben Redeteilen des Satzes zu ziehen, woraus sich dann ungezwungen der Sinn ergibt, der dem sachlichen Inhalt entspricht und den wir eingangs in der Übersetzung gegeben haben.

Dr. Herm. Deutsch-Fürth.

Zu den obigen interessanten und anregenden Darlegungen bemerke ich in möglichster Kürze folgendes: Bei der talmudisch-midraschi-

schen Exegese ist durchaus zwischen der Methode der Auslegung und ihrem Motiv zu unterscheiden. Die Methode setzt sich sehr häufig über den grammatischen und stilistischen Sinn des Bibelverses hinweg. Aber das Motiv der Auslegung ist immer ein logisches. Wenn also Herr Dr. Deutsch annimmt, die Deutung des in Frage stehenden Satzes beruhe darauf, daß die Überlieferung den betreffenden Satzteil doppelt genommen habe, so mag seine Annahme zutreffend sein. Aber die Wahrheit ist, daß diese Exegese durch das logische Motiv bestimmt ist, welches ich angegeben habe, daß nämlich der Satz nur von Altargaben spricht, woraus logisch folgt, daß für andere Tempelzwecke fehlerhafte Tiere erlaubt sind. Das Nämliche trifft für alle oben zitierten Stellen zu. Es wird genügen, dies an einigen wenigen Beispielen zu beleuchten, Wenn die Halacha auf den Satz: „Dein Geld gib ihm nicht um Zins und um Wucher gib ihm nicht deine Speise“ die von Herrn Dr. Deutsch zitierte grammatisch unmögliche Exegese anwendet, so ist sie dennoch damit dem Satz gerecht geworden, weil ihr Motiv eín logisches ist, daß nämlich sowohl bei Geld wie bei Speise beides verboten ist, Zins und Wucher. Wenn in dem Satze 2 B. M, 21. 34 die Halacha das Wort והמת entgegen der Grammatik zum Vordersatz zieht, so liegt dieser formell ungrammatischen Methode das innere Motiv zugrunde, daß der fahrlässige Schädiger logischerweise das Eigentum dem Besitzer zurückzuerstatten hat. Mit anderen Worten: in allen diesen Fällen ist das innere logische Motiv der Überlieferung das Primäre, die formelle Exegese dagegen das Sekundäre.

Auf alle Einzelheiten der Darlegungen des Herrn Dr. Deutsch einzugehen, verbietet der Raum. Nur das Wichtigste: Auf das Unwahrscheinliche der Annahme, daß Onkelos das Wort ארור 1, B. M. 49,7 auch mit dem voraufgehenden Satz verbunden habe, hat bereits נתינה לגר z. St. hingewiesen. Daß Ibn Isra 5. B. M. 16,5 den Ausdruck וביום השביעי doppelt genommen hat, erscheint völlig ausgeschlossen. Er pflichtet vielmehr der überlieferten Exegese, daß unter den „sechs Tagen“ die sechs letzten Tage zu verstehen seien, bei, wobei allerdings dahingestellt bleiben kann, ob diese Zustimmung nicht in Wirklichkeit eine versteckte Polemik ist. Er sagt, daß der siebente Tag nicht außerhalb, sondern innerhalb der „sechs Tage“ liegt und begründet dann, warum es trotzdem „siebenter“ und nicht „sechster“ Tag heißt.

Für die vielfachen Anregungen, welche die kenntnisreichen Darlegungen des Herrn Dr. Deutsch enthalten, werden ihm die sachkundigen Leser zu Dank verpflichtet sein.

Rabbiner Dr. S. Kaatz-Hindenburg O.-S.

Prof. Dr. Abraham Berliner זצ״ל.

Wieder hat das Judentum einen schweren Verlust zu beklagen. Wie den Lesern inzwischen aus der Tagespresse bekannt geworden, hat Abraham Berliner זצ״ל sein reichgesegnetes Leben beschlossen. Wenn auch hier nach dem Bibelwort „die Garbe zu ihrer Zeit eingebracht wurde“, der „Nestor der jüdischen Wissenschaft“ dahingegangen, so ist unsere Trauer dennoch gross. Einen Mann hat die jüdische Glaubensgemeinschaft verloren, der nicht nur durch seine vielseitige Arbeit ihr Wissen vom Judentum bereichert, sondern auch durch seine Festigkeit ihren Bestand gekräftigt. Wie es der Herausgeber als eine hohe Auszeichnung betrachtet, dass er im Lehrberuf an der Seite eines solchen Mannes wirken durfte, so wird es der Stolz dieser Zeitschrift sein, dass er bis in die letzten Tage seines Lebens ihr Mitarbeiter gewesen. — Wir werden in einer der nächsten Nummern eine eingehende Würdigung seiner wissenschaftlichen Bedeutung und seiner Lehrtätigkeit bringen.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.

Jeschurun

2. Jahrgang — Juni 1915 / Siwan-Tammus 5675 — Heft 6.

Der ewige Friede.

Die ungeheuere Erregung, die jetzt die ganze Kulturwelt durchzittert, hat alle Erörterungen über die Menschheitsideale zum Schweigen gebracht. Das entbindet aber keinen, der es mit seinem religiösen Denken und Fühlen ernst nimmt, von der Pflicht, sich darüber Rechenschaft abzulegen, ob die Ereignisse dieser Zeit und die Art, wie er sie mit seinem Empfinden begleitet, den Grundideen seiner Religion entsprechen. Dieser Weltkrieg scheint im schärfsten Widerspruch zu stehen zu dem Ideal des ewigen Friedens. Nun gilt aber einerseits der ewige Frieden als eine Grundidee des Judentums. Und andererseits nehmen wir leidenschaftlich Anteil an dem Verlauf dieses Krieges, erhoffen aus dem Ende eine gewaltige Steigerung der deutschen Kraft, bejahen also recht eigentlich den Wert der männermordenden Schlachten. Die Lösung dieses Zwiespaltes zwischen Religion und Patriotismus, der ja auch in anderen Punkten zutage tritt, soll in folgendem für das Problem des ewigen Friedens versucht werden. Wir werden sehen, daß dieser Zwiespalt nur deshalb als solcher empfunden wird, weil über die Grundgedanken des Problems Unklarheit herrscht, und wir werden zu dem Resultate gelangen, daß die landläufigen Erörterungen über den Wert des Krieges und den des dauernden Friedens in sich widerspruchsvoll sind. Wir wollen dann zu zeigen versuchen, inwiefern die Lehre des Judentums die Lösung dieser Widersprüche zu bringen vermag.

I

Sehen wir zunächst von jeder spezifisch religiösen Wertung der Friedensidee ab und fragen wir: Ist der ewige Friede an sich ein erstrebenswertes Ziel, so lauten schon auf diese erste Frage die Antworten verschieden.

1. Die Einen verweisen auf die Greuel des Krieges, auf das namenlose Leid, das er für den einzelnen im Gefolge führt, auf die ungeheuren Wunden, die er auch dem siegreichen Volke schlägt. Sie zeigen uns, daß das starke Volk von heute infolge ruhmreicher Kriege das dekadente Volk von morgen ist, weil die stärksten und tüchtigsten Männer dem Kriege zum Opfer fallen und nur die schwachen und für den Aufstieg der Rasse wertlosen Volksglieder übrig bleiben. Wie denn das französische Volk seinen Niedergang dem riesengroßen Verlust an Menschen verdanke, den die napoleonischen Kriege gefordert haben. Die Vertreter der Nationalökonomie belehren uns darüber, daß der Krieg für jedes Volk ein schlechtes Geschäft sei. Der Wert des einzelnen Menschenlebens repräsentiere heutzutage ein solches Kapital, daß die Höhenentwickelung nur durch die Menschenökonomie durch die sparsamste und rationelle Ausnützung eines jeden einzelnen gewährleistet sei. Die Sittenlehrer beklagen die Verwahrlosung der einzelnen und den Zusammenbruch der idealen Werte, wie er im Verlaufe und im Gefolge des Krieges zutage tritt.

Aber da kommen die anderen und beweisen uns das Gegenteil. Die friedliche Arbeit sei zwar die Mutter, aber der Krieg der Vater aller Dinge. Alle Kultur ist dem Kampfe entsprungen. Der Staatsgedanke der alten Zeit den Kriegen des Römertums, der des Mittelalters den Kriegen Karls des Großen und seiner Nachfolger. Die Geistesfreiheit ist ein Produkt des Dreißigjährigen Krieges, die Bürgerfreiheit erwuchs aus den napoleonischen Kriegen. Der Krieg allein entfaltet auch eine einheitbildende Kraft, ohne die ein Volk sich in innerem Unfrieden verzehren würde. So ist das sicherste

Fundament des Staates der Krieg, das gemeinsam vergossene Blut das stärkste und dauerndste Bindemittel. Jedem siegreichen Kriege folgt eine ungeahnte Blüte wirtschaftlichen Fortschritts und erhöhter geistiger Kultur. Und auch das besiegte Volk erfährt eine innere Umwandlung und einen energischen Antrieb, die schlaff gewordenen Glieder wieder anzuspannen, seine Kräfte zu sammeln und mit größerer Aussicht auf Erfolg im Wettstreit der Nationen nach der Palme zu ringen. Das Leid des einzelnen muß vor dem Segen, den die Gesamtheit erfährt, verschwinden. Die Greuel des Krieges sind nur eine besonders stark in die Augen fallende Schattenseite der unendlich reichen Fülle des Lichts, die der Menschheit durch den Krieg gespendet wird. Weit entfernt, daß der Krieg die Rasse degeneriert, ist er umgekehrt ein Hauptmittel des Aufstiegs der überlegenen Rasse, das großartigste Instrument der natürlichen Zuchtwahl innerhalb der Menschheit. Der Mensch ist nicht bloß ein nationalökonomisch zu wertender Faktor im Leben der Völker und darum der Verlust nicht nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten zu beurteilen. Die Sittenlehrer aber dürfen sich letzten Endes über den Krieg nicht beklagen. Denn durch die Betätigung der „weiblichen Tugenden" der Nächstenliebe, der Barmherzigkeit, der Friedfertigkeit und des Mitleids verkümmert ein Volk. Nur die Tapferkeit und der Todesmut, wie sie im Kriege zutage treten, machen das Volksleben allein lebenswert. Aber nicht nur die spezifischen Tugenden des Krieges, alle edlen Eigenschaften des Menschen steigern sich in ungeahntem Umfang während eines Krieges. Und man kann sagen, daß der Erdball in einen großen Tempel der Selbstsucht sich verwandeln würde in dem Augenblick, wo der ewige Friede zur Wirklichkeit würde.

Wir könnten Bände schreiben, wollten wir alle Argumente bringen, die die Vorkämpfer der Friedensbewegung und die Lobredner des Krieges ins Feld führen. An dieser kleinen Blütenlese mag es genügen. Jeder unbefangene Beurteiler erhält aus der Lektüre der in Betracht kommenden Schriften den Eindruck, daß die Frage nicht zu entscheiden ist, daß die

Beweise sich die Wage halten, ja daß die beiden Parteien zumeist aneinander vorbeireden, der Eine an das Glück und Unglück des Einzelmenschen, der andere an das Wohlergehen der Gesamtheit denkt, der Eine unter dem Eindruck der fürchterlichen Erlebnisse schreibt, wie sie die Kriegsführung mit sich bringt, der Andere im Banne der erhebenden Ereignisse steht, die mit einem Kampf um gewaltige Ziele untrennbar verknüpft sind.

2. Aber lassen wir auch diese Frage unentschieden, so tritt die zweite an uns heran: Ist der ewige Friede an sich eine sittliche Forderung, ist er eines der Ziele oder gar das Hauptziel der Ethik. Diese Frage ist aufzuwerfen ganz unabhängig von den Erörterungen darüber, ob der Weltfriede für die Menschen das rechte Glück bedeutet. Nur für eine rein utilitaristische Ethik, die als Ziel „das größte Glück Aller" hinstellt, müßte der ewige Friede, weil in ihm das größte Glück Aller verbürgt ist, eine unbedingte sittliche Forderung sein. Für jede andere Ethik, der dies Nützlichkeitsprinzip fremd ist, bleibt die Frage offen.

Sie hat auch hier eine verschiedenartige Beantwortung gefunden. Die Vorläufer der Aufklärungsperiode bis zu ihrem größten Vertreter und Überwinder, bis Kant verherrlichen den Universalismus, das Ideal der Humanität, sehen in der Gesamtmenschheit das Objekt des ethischen Handelns auch des einzelnen und verkünden darum den ewigen Frieden als ein Ideal, dem wir nachzustreben haben. Ihnen pflichten namhafte Vertreter der Sozialethik bei, die von anderen philosophischen Grundgedanken ausgehend zu dem gleichen Resultat gelangen. Ebenso verfechten bekannte ethische Werke der neueren Zeit, wie die von Höffding, Runze und Wundt die Forderung des ewigen Friedens als eines sittlichen Endziels.

Ihnen tritt eine andere Gruppe entgegen, die sich aus den verschiedenartigsten Elementen zusammensetzt. Nach Hegel ist der Krieg eine notwendige Einrichtung der Weltvernunft, nach Lasson ein Kampf geistiger Mächte. Die Staaten kämpfen um Ideen, um überindividuelle Güter. Der Krieg ist eine

Wirkung geistiger Regungen und ebenso Ursache sittlicher Gesamtentwickelung. Und Lasson — für den Kenner seiner Weltanschauung ein sehr merkwürdiges Bild — geht hier Arm in Arm mit den Ethikern aus der Schule Darwins, für die der Friede Stillstand bedeutet und die nur aus dem Kriege die Erfüllung der Bestimmung des Menschengeschlechts erhoffen. Diese Bestimmung ist die Höherentwickelung der wertvollen Glieder der Menschheit. Sie kann sich nur durchsetzen und muß daher erfolgen durch Ausmerzung der schwachen Völker und den Sieg der starken. Der Unwert des ewigen Friedens und die Bedeutung des Krieges wird von allen diesen Ethikern natürlich durch eine ganze Fülle noch anderer Argumente bewiesen, und diese Argumente werden je nach ihren Grundanschauungen anders formuliert. Gemeinsam ist ihnen allen, daß sie den Krieg an sich als eine Stütze in das Gebäude ihrer Sittenlehre aufnehmen und den ewigen Frieden als Ziel der Ethik nicht anerkennen.

3. Angenommen nun, wir entscheiden uns für die erste Anschauung, daß der ewige Friede eine sittliche Forderung sei, so erhebt sich die dritte Frage: Ist die Verwirklichung dieser Idee denkbar. Ist irgendwie Hoffnung vorhanden, daß innerhalb der Gesamtmenschheit ein dauernder Friede herrschen wird, der nie gebrochen wird.

Nun auch hier stehen sich die Anschauungen schroff gegenüber. Man vergißt jetzt, wo wir mitten im Weltkrieg stehen, daß es eine schier unübersehbare Literatur gibt, deren Schöpfer in dem ewigen Frieden nicht eine Illusion, eine phantastische Hoffnung, ein in weiter Ferne winkendes Ziel sahen, sondern die der unerschütterlichen Überzeugung waren, daß unser oder eines der nächsten kommenden Geschlechter den Anbeginn dieser glücklichen Zeit schauen würde. Und hören wir auch nicht jetzt von besonnenen Schriftstellern, Politikern, Gelehrten und Dichtern die Meinung äußern, daß sie das Grauen dieses Krieges nur tragen könnten, weil sie der Erwartung leben, daß dieser Krieg der letzte aller Kriege

sein würde. So seltsam uns jetzt die Lektüre der Aufsätze und Schriften, die aus der Friedensbewegung entsprungen sind, berührt, so wunderlich uns die Argumente erscheinen, die dort beigebracht werden und die doch durch die Ereignisse unserer Zeit so völlig Lügen gestraft werden — es gibt verständige und unterrichtete Menschen, die an ihre Beweiskraft glauben. Wir können uns vorstellen, wie längere Zeit nach dem Kriege, wenn die Erinnerung an die Schauder des Erlebten geschwunden, diese Beweisführungen sich wieder Anerkennung verschaffen werden.

Ist es nötig, die entgegengesetzte Anschauung hier noch näher auseinanderzusetzen? Wer gewöhnt ist, den Dingen näher auf den Grund zu gehen, hat die Schriften Bertha von Suttners nie anders genommen als gutgemeinte Dichtungen. Und es ist nur nicht zu begreifen, daß eine so kluge Denkerin, die dem Redensartlichen und der Oberflächlichkeit der Durchschnittsmenschen so abhold war, die sie so prachtvoll in ihrem Werke „Die Tiefinnersten“ verspottet hat, keinen Blick hatte für die geringe Tiefe ihrer eigenen Ausführungen in ihrer Hauptschrift „Die Waffen nieder“. Daß sie so sehr den Anlaß der Kriege mit der Ursache verwechselte und aus der verhältnismäßig geringfügigen Bedeutung des jemaligen letzten Anstoßes das Beweismaterial beibringt für die Vermeidbarkeit der Kriege.

Aber auch die Vorkämpfer der Friedensbewegung, die diesen ersten Fehler vermeiden und die Verständnis haben für die tiefer liegenden Ursachen der Kriege, erweisen sich als Schwärmer, wenn sie die Meinung verfechten, die Entwickelung würde dahin führen, daß die Kriege immer seltener würden und zuletzt ganz aufhörten und man könne die Weltgeschichte durch die Förderung der Friedensbewegung im wesentlichen beeinflussen. Man mag die Ursachen der großen Kriege aus der Rivalität der Dynastien, aus dem innerpolitischen Interesse absolutistisch regierter Reiche, aus dem mangelnden Verantwortlichkeitsgefühl der Leiter von Republiken, aus nationalistisch aufgewühlten Leidenschaften, aus entscheidenden Wirtschaftsfragen ableiten — immer bleibt das eine bestehen, daß die

Völker als Ganzes nicht besser als die Individuen sind. Und wie irgend eine größere Gemeinschaft vor Rechtsverletzungen nur durch die mit entsprechender Macht ausgestattete Staatsgewalt geschützt werden kann, so die Menschheit vor der Anzettelung eines Krieges nur dann, wenn alle Völker eine Einheit bilden und aus sich organisch eine Institution geschaffen haben, die jeden Eingriff des einen Volkes in die Interessensphäre des anderen straft. Was sagen wir Interessensphäre? Es dürfte keine Habgier, kein Neid, keine Rachsucht, keine Rauflust irgend eines dieser Völker befallen. Denn gerade unsere Zeit hat es gelehrt, daß nicht letzte Lebensinteressen, sondern Leidenschaften der Völker einen Weltkrieg zu entflammen vermögen So würde, selbst die törichte Illusion angenommen, es gelänge, einen Staatenbund zu organisieren, der alle Völker umfaßte, über kurz oder lang ein Bürgerkrieg ausbrechen, in dem sich die Glieder des geschaffenen Ganzen gegenseitig zerfleischten. Nein, der ewige Friede kann nur wirklich werden, wenn das Böse aus der Welt getilgt ist. Eine Welt aber, in der das Böse, das moralische Übel fehlt, kann nicht als Stätte menschlichen Wirkens vorgestellt werden.

II

Wie stellt sich das Judentum zu diesen Anschauungen?

1. Wir beginnen mit dem Letzten. Ist es jüdische Anschauung, daß der ewige Friede ein Zustand ist, der auf der Erde, wie wir in ihr leben, verwirklicht werden kann? Unsere Leser haben aus unseren obigen Ausführungen schon ersehen, daß wir auf seiten derer stehen, welche die Verwirklichung dieses Ideals im natürlichen Verlauf der Dinge, und von einem solchen war bisher immer nur die Rede, für ausgeschlossen halten. Und wir befinden uns da in Übereinstimmung mit den heiligen Urkunden unserer Religion und dem Gesamtgeist des Judentums. Die Religion kann, wie man das genannt hat, übervernünftige Lehren aussprechen, Behauptungen über Tatsachen, die jenseits aller Erfahrung liegen und mit den Mitteln des

menschlichen Denkens nicht restlos zu erfassen sind. Aber sie kann nicht widervernünftige Lehrsätze aufstellen, Sätze, die in sich einen Widerspruch enthalten. Ein solcher Satz wäre die Lehre von der Herrschaft des ewigen Friedens in einer Welt, in der das Böse nicht ausgerottet ist und nicht ausgerottet sein kann und darf, weil das Böse — wie bekannt — als metaphysisches, physisches und moralisches Übel allein den Fortschritt in dieser Welt ermöglicht.

Nirgends ist darum auch in der Bibel und in unserer nachbiblischen religiösen Literatur von dem ewigen Frieden als von einem Zustand die Rede, den die Menschheit im natürlichen Verlauf der Dinge erreichen würde. Die Voraussetzung ist immer ein wunderbares Eingreifen Gottes und infolgedessen eine Umwandlung der Zustände auf Erden, die völlig neue Bedingungen für das Zusammenleben der Menschen schafft. Die Theologen der religionsgeschichtlichen Schule haben — zum Teil — die Idee der messianischen Zeit mit der des Universalismus identifiziert, und von jüdischer Seite hat Hermann Cohen diese Gleichstellung zum Angelpunkt seiner Auffassung vom Wesen des Judentums gemacht. Aber das ist grundverkehrt. Der Universalismus der Propheten, der — trotz aller Behauptungen entwickelungsgeschichtlicher Theorien über das Wesen des Prophetismus — allen Propheten eigen ist, hat mit der Verkündigung des messianischen Zeitalters gar nichts zu tun. Der Prophet der Kapitel 40–66 im Buche Jesajah, der als sogenannter Deuterojesajah nach der Meinung jener religionsgeschichtlichen Schule der Schöpfer und am meisten beredte Verkünder des Universalismus sein soll, weiß von einer messianischen Zeit, in der ein allgemeiner Völkerfriede herrschen soll, gar nichts zu berichten. Es ist eine ganz willkürliche Konstruktion, daß die Idee des einen Gottes die Idee der einheitlichen Menschheit geschaffen und daß die allgemeine Menschenliebe und im Gefolge dessen die Idee des ewigen Friedens aus der rein monotheistischen Gottesauffassung einer späteren Zeit sich entwickelt hat. Dafür kann neben dem erwähnten Beweise aus dem Schweigen des vermeintlichen Hauptverkünders

des Universalismus über den ewigen Frieden noch ein anderer geradezu klassischer erbracht werden. Die einzige Stelle, wo von dem ewigen Frieden in schlichter Rede ohne eschatologisches Beiwerk die Rede ist, ist Micha IV, 1—5 (Jesajah II, 1—4 geht auf sie zurück und Jesajah XI, 1—9 setzt eine völlige Umwälzung der Natur voraus; denn ein Löwe, der Stroh frißt, ist eben kein Löwe). Und wie lautet diese Stelle in Micha? „.... Sie schmieden ihre Schwerter um zu Sicheln und ihre Lanzen zu Rebenmessern. Nicht erhebt ein Volk gegen das andere das Schwert und sie lernen nicht mehr den Krieg. Denn alle Völker wandeln, ein jedes im Namen seines Gottes, wir aber wandeln im Namen des Ewigen unseres Gottes für immer und ewig."

2. Schon der Umstand, daß die Verwirklichung des ewigen Friedens in der Welt hienieden unmöglich ist, hat nach jüdischer Auffassung zur Folge, daß der ewige Friede auch nicht als religiös-sittliches Ideal Geltung beanspruchen darf. Es ist das eben Grundprinzip jüdischen Denkens, daß nur solche Ideale uns voranleuchten sollen, die nicht für immer nur reine Ideen bleiben, sondern im Leben des Menschen ihre Verwirklichung finden können. Es hängt das zusammen mit dem Wesen des Judentums, das Gesetzesreligion ist und überall festumrissene Forderungen aufstellt, die wie jedes Gesetz von dem Gesetzgeber als ausführbar gedacht sind. Die Bestimmungen mögen oft als kaum erfüllbar erscheinen. Die Möglichkeit ihrer Durchführung bei einem festen und wahrhaft reinen Willen ist immer vorhanden. Nehmen wir selbst ein Gesetz, wie das der Sabbathjahre, das von jeher den billigen Spott der Nationalökonomen und modernen Bibelexegeten erregt hat. Warum in aller Welt sollte es bei strengster Genügsamkeit und opferfreudiger Einschränkung so völlig undenkbar sein, daß der Ausfall einer Jahresernte ertragen werden kann. Forderungen aber, die immer Ideale bleiben müssen, die ihrer Natur nach, weil sie eben in sich widerspruchsvoll sind, nicht Wirklichkeit werden können, haben in unserem Sittengesetz keinen Platz.

Die Feindesliebe als Grundlage des Verhaltens aller zu allen ist eine solche Forderung, und darum hat der Pentateuch nicht diese, sondern die Nächstenliebe als Religionsgesetz verkündet. So kann auch das Judentum den ewigen Frieden, der, wie wir sahen, in einer Welt irdischen Wirkens unerreichbar ist, nicht als religiös-ethisches Ideal anerkennen.

3. Als Forderung der religiösen Ethik begegnet uns der ewige Friede weder in Bibel noch in Talmud und Midrasch. Wird er aber als erstrebenswertes Ziel angesehen? Wird er als Glück vorgestellt? Und wird der Krieg als Unglück beklagt und als Strafe empfunden?

Es ist sehr schwer, auf Grund unseres Schrifttums darauf eine glatte Antwort zu geben. Sehr leicht machen sich's wieder manche Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule. Nach ihnen war Israel z. Z. seiner politischen Selbständigkeit ein kriegerisches Volk, wie nur irgend eines seiner Umgebung. Erst nach dem Erstehen der Weltmächte und den furchtbaren Schicksalsschlägen, die es von diesen erfahren, nachdem es sich seiner Ohnmacht als winziger, unbedeutender Staat bewußt geworden, der ein Spielball der starken Völker in seiner Umgebung werden mußte, da predigten seine Propheten und Weisen den ewigen Frieden als einen Idealzustand, der einst Wirklichkeit werden sollte. Also weil ihm die Trauben kriegerischer Erfolge zu hoch hingen, erklärte Israel sie für sauer, genau so wie auch heute die Friedensbestrebungen in den kleinen und wehrlosen Staaten ihre Hauptverfechter haben.

Es wäre nicht schwer zu zeigen, daß diese Behauptung gerade nach den bibelkritischen Theorien, nach denen die jüdischen Literaturdenkmäler z. T. in eine sehr späte Zeit herabgesetzt werden, nicht aufrechtzuerhalten ist. Dafür ist hier nicht der Ort. Wahr ist vielmehr, daß ebenso, wie heute, auch in unserem Schrifttum seit uralter Zeit zwei Auffassungen sich geltend machen, daß je nach den Umständen, je nach dem Ziel, das zu erreichen, nach der Aufgabe, die dem Volk gestellt war, nach dem Geschick, das ihm zuteil wurde, der Krieg gepriesen oder verwünscht wurde.

III

Gibt es nun für das jüdische Empfinden gar keinen Ausweg aus dem Wirrsal?

1. Die einzige Möglichkeit zur Klärung der Frage ist hier, wie so oft, uns gegeben, wenn wir den Gesamtgeist des Judentums befragen. Wenn wir nicht einzelne Stellen heranziehen, aus einzelnen Begebenheiten schließen, sondern aus der Summe alles dessen, was an Lehren ausgesprochen und an Anschauungen sich kundgibt, gleichsam das Mittel ziehen.

Da ist das eine: Der Grundzug des jüdischen Lebens wird im friedlichen Wirken gesehen. Das gilt nicht bloß für die Jahrtausende des Exils, in denen man nach dem eben mitgeteilten Urteil vielleicht aus der Not eine Tugend machte. Daß Jakobs Waffe das Gebet und Esaus das Schwert, הקול קול יעקב והידים ידי עשו, das bleibt immer der Grundton, der uns auch aus der Bibel entgegenklingt. Von den beiden Söhnen Abrahams ist Ismael der Bogenschütze, der Wilde, dessen Hand gegen alle erhoben ist, und Isaak das erwählte Opferlamm, den höchsten Grad der Selbstentäußerung erringend. Und von Isaaks Söhnen ist Esau der Jäger, dem es auch für alle fernere Zeit bestimmt wird, von seinem Schwerte zu leben, und Jakob der schlichte Zeltenbewohner, welcher der Segnungen des Friedens auch in Zukunft teilhaftig werden soll. In den Verkündigungen an die Stammväter wird nie auf die kriegerische Eroberung Nachdruck gelegt. Eine Sklavenhorde zieht aus Ägypten und nur wunderbare Hilfe, der Engel, der vorauszieht, soll die Völker aus dem gelobten Lande vertreiben. In der Eroberung und Besiedelung des Landes, in allen Kämpfen gegen die umgebenden Völker, in dem ganzen Verlauf der politischen Geschichte tritt Israel niemals als ein vorwiegend kriegerisches Volk auf mit dem Anspruch, sein Reich ins Unbegrenzte zu dehnen, ein Weltreich zu gründen. Der Heldensang der Deborah, das Klagelied Davids auf den Tod Sauls und Jonathans, sie gelten den Rettern und Befreiern von fremdländischem Druck. In dem „Segen Jakobs", in den „Bileamsliedern" ist bei allen Schilde-

rungen des Heldentums, der Herrschertugend das Grundmotiv die Verherrlichung des idyllischen Friedens. Wir wissen wohl, daß man außerordentlich viele Stellen anführen kann, die auf den Grundton gestimmt sind: „Gepriesen sei der Ewige, mein Fels, der meine Hände gelehrig macht für den Krieg und meine Finger für die Schlacht.“ Aber wir appellieren an alle, welche die heilige Schrift als Ganzes kennen und aus ihr das jüdische Gesamtempfinden abzulesen imstande sind, ob nicht diese Laute übertönt werden von den anderen: Daß „nicht die Heeresmacht und nicht die Kraft, sondern der Geist Gottes“ den Sieg bringen soll, daß „diese mit Wagen und jene mit Rossen, wir aber den Namen Gottes anrufen sollen“. Wie könnte auch „für das kleinste unter allen Völkern“ der Krieg an sich erstrebenswert erscheinen.

Ebensowenig darf aus dem Umstand, daß die Thora Vorschriften für das Verhalten im Kriege gegeben, geschlossen werden, daß sie den Krieg als etwas an sich Edles ansieht, als eine wohltätige Funktion des Volkskörpers. Dann könnte man auch aus dem Gesetze über den Sklaven schließen, daß der Thora das Ideal des Universalismus, der Gedanke, daß alle Menschen vor Gott gleich sein *sollen*, fremd gewesen. Das Gesetz der Thora gibt Normen für die Verhältnisse, wie sie in Wirklichkeit sind, für den Menschen, wie er ist. Da im Leben der Völker die Sklaverei eine so bedeutsame Rolle spielte, so konnte diese Institution nicht einseitig im jüdischen Staatsleben aufgehoben werden. Da Kriege notwendig waren, so mußten für das Verhalten im Kriege bestimmte Normen aufgestellt werden.

Der Krieg ist ein Unglück, ein *Fluch*, der über ein Land kommt, das ist jüdische Anschauung und das wird das Urteil eines jeden sein, der alle in Betracht kommenden Faktoren gleichmäßig berücksichtigt. Die Herrlichkeit des Krieges preisen die Kriegshetzer und die von ihnen Irregeleiteten, *bevor* sie die furchtbaren Leiden des Krieges wahrgenommen. Es rühmen ihn die späteren Generationen, die diese Leiden bereits vergessen. Und endlich die „Heimkrieger“, die sich an den Kriegs-

nachrichten berauschen oder die, selbst wenn sie in irgend einer Weise in den Organismus der Kriegsführung eingereiht sind, nicht die Gelegenheit haben, das Grausige der Einzelheiten wahrzunehmen. Sie würden zu einer anderen Anschauung sich bekehren, wenn die Möglichkeit vorhanden wäre, daß jeder von ihnen Zeuge würde des millionenfachen Leids, in dem der ganzen Menschheit Jammer sich kundgibt. Wenn sie selber das tagelange Schreien der Russen gehört hätten, als diese in den Sümpfen Masurens versanken und nicht leben noch sterben konnten. Wenn man sie in die Lazarette führte, dorthin, wo nicht die Leichtverwundeten freundlich lächelnd sich ergehen, sondern wo in wilden Schmerzenslauten die Sterbenden sich auf ihrem Lager wälzen. Wenn sie die Blinden besuchten und in die Irrenhäuser gingen und sähen, wieviel menschlicher Geist hier für immer zerstört worden. Wenn sie bei jeder der Mütter wären in dem Augenblick, als diese die Nachricht empfing, daß der dritte oder gar der vierte Sohn gefallen. Wenn sie zu den Frauen gingen, die, von einer Schar kleiner Kinder umgeben, verzweifelt die Hände rangen und hoffnungslos ins Leere starrten.

Daß der Krieg, wie wir oben ausgeführt, auch nach jüdischer Auffassung aus dem Leben der Völker nicht getilgt werden kann, daß er, wie von den Gegnern der Friedensbewegung betont wird, oft die segensreichsten Folgen hat, hindert nicht, daß er an und für sich ein furchtbares Unglück, ein schwerer Fluch ist. Beim Sündenfall wird dem ersten Menschen verkündet: Im Schweiße deines Angesichts sollst du Brot essen. Nie konnte es zweifelhaft sein, daß diese Bestimmung die Vorbedingung für jeden Fortschritt des Menschen ist, wenigstens in einer Welt, wie sie jetzt von Gott geordnet ist. Ist diese Verkündigung in der Bibel darum nicht als Fluch gedacht? Soll sie nicht eine Strafe sein?! Welche Gestaltung die Entwickelung des Menschengeschlechts ohne den Sündenfall angenommen, wie der Mensch die ihm von Gott gestellte Aufgabe im Laufe der Zeiten erfüllt hätte, das wissen wir nicht. Daß er nicht für immer in dem Stillstand paradiesischen Glücks verharrt

wäre, ist wahrscheinlich. Ein solch dauerndes Glück ohne innere Bewegung ist für uns auch unvollstellbar. Aber in welchen Formen diese Bewegung sich vollzogen hätte, das auszudenken ist für uns unmöglich.

Und endlich auch der von Gott gebotene Krieg, der gegen ein Volk sich richtet, ist wie der Kampf, den der einzelne mit den Schlachten auszufechten hat, zwar eine Notwendigkeit, aber eine bittere Notwendigkeit. מלחמה לה׳ בעמלק מדור דור „Krieg führt Gott gegen Amalek in allen Geschlechtern". Aber daß Amalek lebt, daß es als Amalek lebt und seine Überwindung die unendlichen Opfer fordert, das schafft weder Freude noch kann es als Glück empfunden werden.

Darum wird die Zeit, „da die Völker ihre Schwerter zu Sicheln umschmieden werden und ihre Lanzen zu Rebenmessern" mit Recht als eine Zeit des Glückes gepriesen. Sie herbeizuführen muß das unausgesetzte Streben des Menschengeschlechts sein. Nur der Weg, den die Völker in neuerer Zeit eingeschlagen haben, um das Ziel zu erreichen, ist ein Irrweg. Sie glauben diesem Ziele an sich zustreben zu können. Aber das Glück des ewigen Friedens ist nur der Lohn, welcher der Menschheit zuteil wird, wenn sie das Hochziel der Ethik, — der an den Lehren des überlieferten Glaubens orientierte, sagt: der Religion, erreicht hat. Am Ende der Tage, wenn ein neuer Geist die Menschen beseelt, und ein neues Herz in ihnen lebt, dann ist diese Zeit der Seligkeit gekommen. Dann ist das Böse geschwunden und der Zustand wiedergekehrt, wie er an der Wiege des Menschengeschlechts gegeben war. Wie dann der Fortschritt der Menschheit, das Ringen nach immer größerer Vollkommenheit möglich sein sollte, nachdem der Kampf mit den feindlichen Mächten ausgeschaltet ist, das überläßt der Gläubige der Vorsehung, die dann der Menschheit neue Ziele zeigen und die Wege weisen wird, die sie zu diesem Ziele führen.

Wer den ewigen Frieden in diesem Lichte sieht, der wird auch die rechte Stellung zu allen Theorien und Bestrebungen der

Pazifisten einnehmen. Fern sei es von uns, diese Bestrebungen an sich verächtlich zu machen. Eine große Summe idealer und selbstloser Arbeit im Dienste der allgemeinen Menschenliebe ist hier zutage getreten. Und wenn sie noch so wenig von Erfolg begleitet ist: es ist schon ein nicht zu unterschätzender Gewinn, daß sie den Kräften, die irgendwo zum Kriege trieben, ihre Wühlereien erschwert, den Krieg hier oder dort hinausgeschoben, die Menschen auf die Schrecken und Leiden der Kriege hingewiesen hat. Aber der Lehre, daß der ewige Friede durch Abmachungen, Verträge, Kongresse oder Verbände herbeigeführt werden könnte, muß gerade von dem der es mit dem letzten Ziel der Menschheit ernst nimmt, entgegengetreten werden. Sie gaukelt uns ein Phantasiegebilde vor von dem Wesen der Menschennatur, das mit der Wirklichkeit in schärfstem Widerspruch steht und verführt uns dazu, die Kraft, die wir für die Veredelung der Menschen aufzuwenden haben, in der Arbeit für ein Phantom zu verzetteln.

Wie wenig der Gedanke, daß es vor allem gilt, die Menschheit zur sittlichen Vollendung zu führen, bevor sie auf den Lohn hoffen darf, der ihr dann im ewigen Frieden winkt, durchgedrungen ist, sieht man an einigen Symptomen, für welche die Pazifisten nicht verantwortlich sind, aber welche doch die ganze Art der Behandlung dieses Ideals charakterisieren. Unter allen Königen der Welt ist sicherlich der Zar von Rußland derjenige, der als Repräsentant seiner Regierung die geringste Anwartschaft darauf hat, für die Herrschaft ethischer Prinzipien im Leben der Völker einzutreten. Und sein Bild ist es, das als einziges den Friedenspalast im Haag — schmückt. Der Vorsitzende der letzten Friedenskongresse d' Étournelles hat nach Ausbruch des Krieges als einer der ersten die Parole ausgegeben: Deutschland müsse von der Welt vertilgt werden. Das sind die Hauptanreger und Wortführer der Friedensbewegung in unserer Zeit. Und es ist mehr als ein Symbol, daß der Nobelpreis für diejenigen, die sich um die Förderung dieser Idee verdient gemacht, aus Mitteln bestritten wird, die durch die Verfertigung der mörderischen Explosivstoffe erworben wurden.

3. Der Friede unter den Völkern ist ein Glück, und dies Glück wird der Menschheit zuteil, wenn sie die Stufe der höchsten Vollkommenheit errungen. Das ist, wie wir gesehen, der Sinn der jüdischen Auffassung vom ewigen Frieden. Aber das Judentum hat noch eine wichtige Ergänzung dieses Gedankengangs in seinen Lehrgehalt aufgenommen. Wohl ist es die Aufgabe des Menschen, diese Zeit des Glückes durch seine Arbeit heraufzuführen, aber unabhängig von dem Tun des Menschen, auch dann, wenn er dieser Aufgabe im Laufe der Jahrtausende nicht gerecht wird, soll der Tag des Glückes kommen zu einer von Gott bestimmten Frist. Wie verschieden auch in der Bibel die messianische Zeit und die Art ihres Herannahens geschildert wird und welche Fülle von Merkmalen man aus den Verheißungen der Propheten auch zusammenstellen könnte — Abarbanel hat es in seinem Werke מצמיח ישועה versucht — der eine Gedanke zieht sich durch alle ihre Worte, daß die völlige Hinwendung zu Gott die Erfüllung der messianischen Zeit wohl beschleunigen wird, daß diese aber kommen muß: „Wenn sie auch zögert, harre ihrer, kommen muß sie, sie bleibt nicht aus.“ Wie das unsere Weisen in die knappen Worte gefaßt בעתה אחישנו זכו אחישנו לא זכו בעתה. „Wenn sie es verdient, dann will ich's beschleunigen, wenn nicht, dann kommt es zu seiner Zeit.“

Es ist klar, daß die Erfüllung „am Ende der Tage“ unmöglich als ein unverdientes Geschenk an die Menschheit gedacht sein kann, das ihr zur bestimmten Frist in den Schoß fällt. Unendliche Leiden gehen dieser Zeit voraus. Und diese Leiden, die in ihrem Riesenausmaß ans Wunderbare grenzen, werden auch die wunderbare Wirkung haben, daß sie im Sturme vollbringen, was der ruhigen Entwickelung nicht gelang: Die Läuterung des Menschengeschlechts und ihre völlige Rückkehr zu Gott.

Bibel und Apokryphen, Talmud und Midrasch, Exegese und Philosophie des Mittelalters in rationalistischem und mystischem Gewande haben das alles mit glühenden Farben ausgemalt. Widerspruchsvolles und Seltsames läuft da unter.

Dieser Gedanke aber, daß die messianische Zeit von Gott herbeigeführt werden muß, ist ein Grundpfeiler der Lehre des Judentums.

Denn dieser Gedanke allein ist es, der uns die Sicherheit gibt, daß das Leben der Menschheit einem bestimmten Ziele zustrebt, daß ihr Ideal einmal Wirklichkeit werden wird. Hermann Cohen wirft in seiner „Ethik" die Frage auf, wie wir uns das Problem der Verwirklichung des Sittlichen denken können, wenn diese sich doch der Vollendung versagt. Der Weltfrieden bedeutet Stillstand, die Verwirklichung des Sittlichen ist aber nur in stetem Fortschritt gegeben: „Sollen wir uns bescheiden müssen, die Wirklichkeit des Sittlichen auf einer der vielen Stufen seiner Verwirklichung anzunehmen? Und ist ein noch so hoher Grad der Verwirklichung gleichzusetzen mit der Wirklichkeit? Bliebe also nicht doch die Wirklichkeit selbst ein unerfüllbarer Wunsch, ein unerfüllbarer Gedanke?" [1]) Die Frage ist sehr gut in diesen wenigen Worten formuliert. Die Antwort, die der Philosoph gibt, mag man dort im Buche nachlesen. Uns dünkt, daß sie dem unverbildeten Verstande der technische Ausdrücke der Philosophie nicht für sachliche Lösungen nimmt, nicht genügen kann. Denn diese Frage ist von der „Ethik des reinen Willens", für welche die religiösen Vorstellungen von Gott ein Mythos sind [2]), überhaupt nicht zu lösen. Nur der Glaube, daß in einem Zeitpunkt der Weltgeschichte die Vollendung der Sittlichkeit in der Herbeiführung des messianischen Reiches von Gott verwirklicht wird, der dann der Sittlichkeit oder wie man das zukünftige Streben der Menschheit nennen will, neue Aufgaben stellt, wie er zum Anbeginn der Weltgeschichte sie gestellt, nur dieser Glaube vermag die Widersprüche auszugleichen.

* * *

Die Philosophen und die Theologen werden diesen altjüdischen Gedankengängen mit einem Lächeln begegnen. Wir

[1]) H. Cohen. Ethik des reinen Willens S. 386.

[2]) Vgl. ebd. S. 52, S. 315f.

können das Lächeln tragen. Die Theorien und Lehrsätze, die von ihnen aufgestellt werden, können ebensowenig bewiesen werden. Und mit Maimonides (More Nebuchim II,22) halten wir es im Zweifelsfalle mit der Überlieferung unserer Väter. Was den neuen Lehren über Aufgabe und Bestimmung des Menschengeschlechts ihre Anhänger wirbt, das sind die schillernden Farben des Modegewandes der Ausdruckweise. Unbedingte Wahrheiten können sie der Natur des Gegenstandes nach nicht geben. Wollte man aber den Wahrheitsgehalt der Meinungen über die Zukunft des Menschengeschlechts nach der Kraft abschätzen, mit der sie ihre veredelnde Wirkung auf die Menschheit ausgeübt, dann dürfen wir lächeln. Dort ein Menschengeschlecht, das heute alles verleugnet, was in hochtönenden Worten über Menschenliebe und Menschenbeglückung von ihm verkündet wurde. Hier eine Glaubensgemeinde, welche die sichere Erwartung der Erfüllung der göttlichen Verheißung Jahrtausende des Elends hat überstehen lassen. J. W.



Die Selbstüberwindung Josephs.

Versuch einer psychologischen Betrachtung auf Grund des Midrasch.

Von Prof. Dr. A. Sulzbach, Frankfurt a. M.

Mit einfachen, schlichten Worten, ohne Ausschmückung, frei von farbenprächtiger, sinnberückender Ausmalung erzählt uns die heilige Schrift von dem Verführungsversuch, den die Frau des Potiphar an Joseph verübt hat. Sie erzählt, wie die Herrin des Joseph von Liebe zu ihrem Diener erfaßt, ihm ihre Liebe bekennt, wie diese Liebe um so heißer entbrennt, je mehr Joseph sich weigert, ihren Bitten nachzugeben, und wie

sie dann die Nichtanwesenheit ihres Hausgesindes als günstige Gelegenheit benutzt, um von ihrem Diener durch den Zwang zu erreichen, wozu er nicht freiwillig sich ihr fügen will, wie er sich dann losreißt, und wie sie dann, den Spieß umkehrend, ihren Diener der versuchten Vergewaltigung bei ihrem Gemahl anklagt. der ihn zur Getängnisstrafe verurteilt. Nichts weiter wird berichtet.

Wäre es der Bibel um eine schöne und fesselnde Erzählung zu tun gewesen, wie hätte sie ausgeschmückt werden können. Nur eines dürfte auffallen: wo wir eine nähere Kennzeichnung hätten erwarten dürfen, da fehlt sie, und wo wir sie nicht erwarten, da findet sie sich. Des Weibes Schönheit ist mit keinem Strich gekennzeichnet, davon hätte uns doch als von dem Verführungsmittel etwas gesagt werden sollen, so könnte man meinen; hingegen wird vom Manne, über den man dergleichen Bemerkungen nicht erwartet, uns mitgeteilt: „und Joseph war schön von Gestalt und schön von Ansehen". Nur einmal kommt es noch vor, daß das wohlgefällige Aussehen eines jungen Mannes gerühmt wird: „Und er (David) war rötlich, hatte schöne Augen und war schön von Ansehen" (1. Sam. 16, 12). Hier soll aber nur gesagt werden, daß trotz des jugendfrischen kindlichen Aussehens dieser Knabe von Gott zum einstigen Führer des Volks, und nicht einer der älteren Brüder männlich imponierender Erscheinung, bestimmt worden war. Denn: „Nicht wie der Mensch, der nach dem Äußern sieht, urteilt Gott." Aber die Hervorhebung der Schönheit Josephs ist nicht grundlos; wie wir weiterhin sehen werden, ist sie von Bedeutung für die richtige Erkenntnis unserer Erzählung.

Eine schlichte, knapp gehaltene Erzählung, die aber gerade durch ihren Mangel an bilderreicher Ausschmückung dem Künstler und dem Dichter Raum für prächtige Farbengebung und dichterische Ausgestaltung gibt und dem Denker anreizt, die Handlung psychologisch zu deuten.

Und in der Tat haben Künstler, Dichter und Denker sich dieses dankbaren Stoffes bemächtigt.

Glühende Farben hat W. van Mieris verwendet, den Moment im Bilde festzuhalten, in dem die Frau des Potiphar den vor ihr fliehenden Jüngling an seinem Gewande packt, um ihn in ihre Arme zu zwingen. Was an Überredung alles vorangegangen sein muß, Joseph in ihre nächste Nähe zu locken, das lesen wir in diesem Bilde, es muß ein plötzlicher Entschluß gewesen sein, der den Jüngling seine Selbstbeherrschung gewinnen ließ[1]).

Der im Jahre 1175 zu Schiras geborene Dichter Moslicheddin Sadi hat diesen Stoff in seinem „Gulistan“ zu einer artigen Fabel umgearbeitet: Josephs engelgleiche Schönheit habe die Frau des Potiphar, Zuleika, in ihren Bann gezwungen. Da aber diese Liebessehnsucht bekannt wurde, so hatten alle Frauen schlecht von diesem Weibe gesprochen und hatten sie geschmäht. Zuleika wollte sich nun an den Weibern der Stadt rächen und lud sie zu einem Gastmahl ein. Nach der Mahlzeit bekommt jede der Eingeladenen eine Zitrone und ein Messer, sie aufzuschneiden, vorgelegt, und während die Frauen mit dieser Frage beschäftigt sind, tritt auf Geheiß seiner Herrin Joseph plötzlich herein, um am Tische das Wasser zum Händewaschen herumzureichen. Wie elektrisiert starren die Frauen auf den schönen Jüngling und sind so außer Fassung, daß sie sich in die Hände schneiden und das Blut herunterträufelt. Auf die Frage Zuleikas, warum sie denn statt der Zitronen in ihre Hände schneiden, antworten sie ganz aufrichtig, daß die Schönheit des Jünglings sie so verwirrt hätte. „So hat die Liebe zu seiner Schönheit mein Herz zerschnitten“, gesteht nun Zuleika, und die Frauen machen Joseph Vorwürfe über seine Kälte gegen die Liebeswerbungen seiner Herrin.

Auch R. Maier ben Jizchak, gen. der Vorbeter, der kurz vor Sadi lebte, hat dieses Motiv in seiner Josephdichtung benutzt. In seinen erklärenden Sprüchen zum Targum der

---

[1]) Verschiedene Künstler haben diese Episode aus der Geschichte Josephs als Vorwurf zu einem Gemälde genommen. Das oben erwähnte scheint wohl das gelungenste zu sein. Vgl. G. Kutna „Die Josefgeschichte bildenden Kunst“ in Ost und West 1909. Nr. 1.

10 Gebete schildert er im 6. Spruch Josephs Standhaftigkeit der Verführerin gegenüber. Da alle Lockungen und Drohungen des liebestrunkenen Weibes Josephs Standhaftigkeit nicht erschüttern können, erzählt sie den Freundinnen, die sie um sich versammelt, von ihrem Leide, sie aber sollen sich selbst davon überzeugen, wie begehrenswert dieser schöne Jüngling, noch einem Kinde gleich, und wie ihre Liebe nur allzuleicht zu erklären sei. „Kommt mit mir in meinen Palast zum gemeinsamen Essen und Trinken, und wir werden uns unterhalten, ihr aber sollt eure wahrhaftige Meinung sagen. Wie sie nun am Tische Platz genommen hatten, rief die Herrin ihren Diener: Herein, warte am Tische auf! Er nahm den Weinkrug in die Hand und schenkte ein. Die Frauen hielten ihre Becher in der Hand, konnten aber nichts trinken, denn sie konnten den Blick nicht von ihm wenden und waren wie mit Rot übergossen. Sein Gesicht war wohl auf seine Herrin gerichtet sein Herz aber zum Himmel. Und alle standen auf und küßten ihn aufs Haupt und sprachen: „Dir, o Kind, gebührt die Herrschaft“[1]).

Auch der Midrasch spielt auf die die Frauen fesselnde Schönheit Josephs an, indem sie בנות צעדה עלי שור (Gen. 49, 22.) dahin auslegen, daß bei der Rundfahrt Josephs durch die Stadt die Dächer der Häuserreihen von jungen Mädchen besetzt waren, die, von dem Ruf der Schönheit des neuen Herrschers angezogen, ihn sehen wollten.

Auch die jüdische Jargondichtung bemächtigte sich unsers Stoffes. 1713 erschien ein Abdruck eines vor 1711 erschienenen Stückes: „die Verkauffung Josephs“, in jüdisch-deutscher Mundart, dessen Verfasser Beermann von Limburg sein soll.

---

[1]) S. Machsor Vitry II, § 310. R. Maier verfaßte zum Targum der 10 Gebote, das früher am Schabuothfeste beim Thoravorlesen vorgetragen wurde, erläuternde Anreden in chaldäischer Sprache, die ebenfalls zum Vortrage in der Synagoge dienten. Der deutsche Ritus hat noch einen Rest in der Einleitung zum Targum, אקדמות, für den Synagogengebrauch beibehalten, der polnische auch die Einleitung zur Haphtara des 2. Festtages. יציב פתגם.

Diese zweite Ausgabe ist „bei Johann Kelner, Franckfurt am Mayn“ gedruckt. Abgedruckt und ins Deutsche übertragen findet es sich in Schudt „Jüdische Merkwürdigkeiten“ Frankfurt a. M. 1715. Großen poetischen Wert hat dieses Stück nicht, es ist im ganzen bis auf die klobigen Reden der Pickelhäring dezent gehalten. Selbst die Lockungen der Frau des Potiphar, die hier ebenfalls wie bei Sadi Selicha (Zuleika) heißt, sind erträglich.

Ein feineres und zarteres Gebilde hat Bodenstedt in seinem „Mirza Schaffy“ aus diesem Stoffe gewoben. Nach dem Vorwurf des „Gulistan“ müssen die Frauen auch hier die Liebe Zuleikas zu dem Diener entschuldigen, da sie selbst, von seinem Anblick betroffen, sich in die Hände beim Apfelschälen schneiden, hier wie dort hat Zuleika durch ihre List den Frauen das Geständnis von der unwiderstehlichen Macht Josephs abgezwungen. Aber in einem wichtigen Punkte weicht Bodenstedt von Sadi und auch von der Erzählung der Bibel ab, Zuleika ist nicht die Frau, sondern die Tochter seines Herrn, die ihre Liebe zu dem Diener nicht beherrschen kann, die ihm aber über die Dauer seiner Haft hinaus treu bleibt und ihre Liebe durch die Ehe mit ihm belohnt sieht. Der Dichter will vielleicht hier dem peinigenden Gedanken aus dem Wege gehen, wie es Joseph möglich war, die Tochter der Frau zu heiraten, die ihn einst zu einem Ehebruch verleiten wollte[1]).

In welchem Lichte läßt der Dichter uns aber Joseph erscheinen? Steht dieser den Lockungen und Reizen des jungen Mädchens gefühllos und kalt gegenüber? Nein, er wäre bei-

[1]) Diese Abweichung von der Bibel ist kein glücklicher Zug. Das ergibt sich aus der Erwägung, daß die Sünde des Ehebruchs vollständig von ihm ausgeschaltet wird, ein Moment, das der Erzählung erst ihre rechte Bedeutung gibt. Zugleich sei bemerkt, daß es ein vielverbreiteter Irrtum ist, es habe sich bei der Verheiratung Josephs um die Tochter Potiphars gehandelt, was keineswegs der Fall war. Es war die Tochter des Priesters Potiphera, die Pharao ihm zur Frau gab. Auch der Midrasch berichtet von einer Legende, nach der Osnath nicht die wirkliche Tochter, sondern die Adoptivtochter der Potiphera gewesen sein soll. Sie sei die Tochter der Dina und des Chamor gewesen, die Jacob, nachdem er ihr

nahe erlegen und was ließ ihn über sich selbst im entscheidenden Momente den Sieg davontragen?

„Des Vaters Geist war plötzlich ihm erschienen,
Ernst mahnend stand er vor dem Jüngling da.
Und blickt ihn an mit vorwurfsvollen Mienen, ...“
„Und Jussuf reißt sich los mit zähem Sprunge.

Ein herrlicher Gedanke! Nur ein gottbegnadeter Dichter, wird man sagen, konnte so den Knoten lösen, den er geschürzt, er führt einen feurigen Jüngling bis an den Rand des Abgrundes und rettet ihn im letzten Moment vor dem Sturz durch die Erinnerung an seinen alten Vater, der ihm im Geiste erscheint und ihn mit vorwurfsvollen Mienen anblickt, aus denen er den Schmerz des Vaters über seinen Abfall liest und den Ruf hört: „Flieh und kehr' den Sinn vom Zauber der ägyptschen Buhlerin“.

Es tut dem dichterischen Werte der Romanze Bodenstedts keinen Abbruch, wenn wir bemerken, daß schon vor 2300 Jahren der jüdische Weise R. Mathna diesen Gedanken ausgesprochen hat: „es erschien ihm des Vaters Bild“ (Ber. r. 87,7) und daß der Dichter aus dieser Quelle unmittelbar oder mittelbar geschöpft hat. Ihm bleibt das Verdienst, diesen Gedanken in die angeführten herrlichen Worte gekleidet zu haben.

Wie aber dieser, jüdischer Weisheit entsprungene Gedanke von der alles bewältigenden Macht, welche die Erinnerung an das Vaterhaus, das Sichbesinnen auf seine Pflicht übt, wie diese die Leidenschaft zügelt und dem Jüngling die keusche Reinheit sichert, in der Josephserzählung eine Lücke ausfüllt, indem er die gewiß oft schon gedachte und auch ausgesprochene Frage: Wie konnte der Jüngling die Prüfung bestehen? mit feiner psychologischer Begründung beantwortet, so können wir

---

eine Marke, die ihre Herkunft meldete, um den Hals gehängt, in einem Gestrüppe verborgen habe. Diese habe Potiphera als Kind zu sich ins Haus genommen, und Joseph habe sie dort gesehen und durch die Inschrift an der Marke erfahren, daß sie Jacobs Enkelin sei, so habe er dann eine Ebenbürtige geheiratet. Vgl. Ber. r. 90,4 und Bechai zu Genesis 41,45.

aus der Auffassung, die unsere Weisen von Person und Charakter Josephs, wie sie sich aus unserem Midrasch ergibt, diesen erst vollständig erkennen und manche Zweifel und Fragen lösen, die in älterer und neuerer Zeit gegen unsere Erzählung erhoben worden sind.

Ein deutscher Dichter, wenn ich nicht irre, ist es Seume, von dem es sein unbändiger Bibelhaß erklären würde, hat die Wahrheit der Darstellung der Josephserzählung in der Bibel nicht nur in Zweifel gezogen, sondern als eine absichtliche Fälschung, als eine Rettung Josephs erklärt. Es habe sich alles umgekehrt verhalten: Joseph habe auf seine Herrin ein Attentat versucht, ihre Anklage enthalte die Wahrheit, wie hätte sonst der lebensfrische Jüngling den Lockungen der schönen Frau widerstehen können? Abgesehen davon, daß eine solche Ehrenrettung nur dann einen Sinn hätte, wenn die Ehre schon vorher durch irgend einen Angriff lädiert worden wäre, was doch hier nicht der Fall ist, so spricht schon das Verhalten des Gemahls gegen diese ganze Auffassung. Dieser hätte sicherlich Joseph nicht mit dem Leben davonkommen lassen, wenn er dem Berichte seiner Frau nur ein Atom von Glaubwürdigkeit beigemessen hätte; um den Schein zu wahren und seine Frau nicht bloßzustellen, mußte er den Diener zu einer Gefängnisstrafe verurteilen, die wahrlich in ihrem Verlauf nicht allzuschwer ausfiel. Vgl. Das. 87,9

Diese Zweifel an der Wahrheit der Darstellung der Josephgeschichte sind aber schon sehr alt. Im Midrasch (Das. 87,6) lesen wir: „Eine Matrone fragte den R. Jose: Ist es möglich, daß der 17jährige, in Jugendkraft strotzende Joseph sich so der Verführung unzugänglich sollte verhalten haben, wie es die Bibel erzählt? Da schlug er ihr das erste Buch Mose auf und las ihr den Vorgang zwischen Rëuben und Bilha und die Erzählung von Jehuda und Thamar vor und sagte zu ihr: Wenn die Thora hier, wo es sich um erwachsene und verheiratete Männer handelt, die ein Vorwurf in sittlicher Beziehung schwerer trifft als einen Jüngling, nichts verheimlicht und nichts bemäntelt hat, um wieviel weniger hätte sie es bei

einem jungen, von keiner Rücksicht auf die Familie gebundenen Menschen, dem man ja so manches verzeiht, getan". Damit ist die Verdächtigung des biblischen Berichts, er habe die Wahrheit im Interesse Josephs gefälscht, widerlegt. Jedoch abgesehen davon widerlegt dieser Verdacht sich von selbst. Welchen Zweck sollte es wohl gehabt haben, diesen ganzen Vorgang zu erzählen, wenn Josephs Verhalten in Wirklichkeit ein entgegengesetztes gewesen wäre, wäre es denn nicht richtiger gewesen, den ganzen Vorgang zu verschweigen? Es wäre alsdann gewiß keinem eingefallen, sich ein sittliches Vergehen Josephs zu konstruieren. Ein Anlaß dazu hatte vollständig gefehlt.

Um aber den wahren tiefen Inhalt dieser Erzählung zu verstehen, müssen wir uns an die sie begleitenden und erläuternden Worte unserer Weisen wenden, sie haben die psychologischen Momente dieser Erzählung tief erfaßt und uns gezeigt, wie ein Joseph gekämpft und wie er überwunden hat. Doch alle Züge, mit denen die Weisen das Bild ausstatten, sie sind nicht von ihnen in die Erzählung hineingelegt, sondern sie sind von ihnen herausgelesen, denn sie sind in der Erzählung enthalten; und wenn wir mit ihren Augen und unter ihrer Leitung lesen, erscheint uns alles einfach und durchsichtig.

Joseph war der verwöhnte Lieblingssohn des Vaters, das gereicht diesem zum Vorwurf und jenem verursachte es Leid. Es wird im Namen Rabs tradiert: „Nie möge ein Vater eines unter seinen Kindern bevorzugen; zwei Schekel, die Jakob für einen größeren Aufwand an Seide für Josephs Kleid mehr als an denen der Brüder sich gestattete, wurden zum äußeren Anlaß der Auswanderung nach Mizrajim" (Sabbath 10[b]). Diese Verwöhnung übte keinen günstigen Einfluß auf das Gebaren Josephs. „Er war ein Knabe zusammen mit den Söhnen der Bilha und der Silpa", sagt die Schrift. Wie, siebzehn Jahre war er alt, und er wird ein Knabe genannt? Jawohl, trotz seines Alters benahm er sich knabenhaft: er schminkte die Augen, er tänzelte mit den Füßen, er kräuselte die Haare" deutet der Midrasch das נער (Das. 84,7). Wie trefflich das eine Wort,

über das wir leicht dahinlesen, die Persönlichkeit Josephs charakterisiert! Er war trotz seines Alters ein Kind geblieben im schlimmen und guten Sinne; er war eitel, putzsüchtig, schwatzhaft, aber auch im guten Sinne: vertrauensselig, ohne zu ahnen, daß sein Benehmen die Brüder hätte verletzen können, sucht er sie auf Geheiß des Vaters auf, ohne daran zu denken, daß er sich in Gefahr begebe. In seiner Arglosigkeit kann ihm gar nicht der Gedanke kommen, daß seine Brüder sich feindselig gegen ihn benehmen könnten.

Aber Joseph war durch die Prüfung nicht ernster geworden, er tändelt weiter, sobald er in behagliche Verhältnisse eingetreten ist. Er war verkauft an Potiphar, — und: „Joseph war schön von Gestalt und schön von Aussehen", so heißt es nach seiner Installation in dem neuen Heim und unmittelbar danach: „Es hob die Frau seines Herrn ihre Augen auf zu Joseph". Ursache und Folge, so meinen unsere Weisen. „Womit ist Josephs Gebaren zu vergleichen? Mit dem eines Helden, der auf dem Markte sich geckenhaft im Gang benimmt, seine Haare sorgfältig glättet, feurige Blicke umherwirft und ausruft: Was für ein Mann bin ich! Schön und ein Held! Du ein Held? ruft man ihm zu, wenn du es bist, da kommt der Bär, auf! und besiege ihn!" Und weiter: „Joseph dachte bei sich: als ich noch im väterlichen Hause war, gab es Schönes, da kaufte es der Vater für mich, und meine Brüder beneideten mich; hier lebe ich behaglich und habe alles in Hülle und Fülle (und keiner mißgönnt es mir), dafür danke ich dir, o Gott! Der Heilige, gelobt sei er, ruft ihm aber zu: Knabe, so wahr du lebst, ich werde den Bären gegen dich reizen" (Das. 87, 2. 3). Mit wenigen Strichen zeichnet der Weise des Midrasch, wie er sich die Persönlichkeit des jungen Joseph denkt: eitel, zufrieden in der neuen Lage, da es ihm ja gut geht, und das ist sein Verhängnis. Das Raubtier der Verführung lauert auf ihn, nun soll sich seine Heldenkraft, deren er sich rühmte, bewähren. Wird er siegen? Fast wird er seine Beute.

Sollte dies wirklich der Fall gewesen sein? Hat es überhaupt eines Kampfes seinerseits bedurft? War er nicht

gegen jeden Sinnenreiz gefeit? Unsere Weisen verneinen dies; schwere Seelenkämpfe hatte der Jüngling durchzukämpfen, er besann sich zwar immer noch auf sich selbst und doch hätte nicht viel gefehlt, er wäre der Sünde verfallen, wenn nicht das plötzlich vor seiner Seele auftauchende Bild seines Vaters ihn entnüchtert und ihm die Kraft, sich von der Verführerin loszureißen, gegeben hätte.

In diesem Sinne sind wohl die Gespräche zu verstehen, die der Midrasch als zwischen Joseph und Potiphars Frau gehalten, konstruiert.

Tag für Tag suchte sie ihm zuzureden, mit Rede und Gebärde an sich zu locken. Was antwortete er ihr? „Von den Gottesfreunden aus meiner Familie hat Gott sich einen zum Ganzopfer ausersehen, wie Abraham befohlen wurde, seinen Sohn als Ganzopfer darzubringen. Höre ich nun auf dich, so würde ich ja eines solchen Opfers unwürdig sein, sollte ich einmal dazu ausersehen werden". Oder: „Es war schon üblich geworden, daß Gott sich denen, die ihn aus meiner Familie liebten, in der Nacht offenbarte, so dem Abraham, Jizchak und Jakob, wie kann ich da dir zu willen sein, wenn sich nun auch mir Gott offenbaren wollte, er fände mich dann der Sünde hingegeben". Oder: „Ich fürchte mich, ist doch Adam einer anscheinend kleinen Sünde wegen aus dem Paradies vertrieben worden, wie wird erst die Sünde des Ehebruchs bestraft werden!" Oder: Rëuben verlor die Würde seiner Erstgeburt, die mir übertragen wurde, wie sollte ich mich dem Unwillen meines Vaters aussetzen, der mir diese Würde wieder nähme, wenn er hörte, daß ich mich mit dir vergangen habe". (Das. 87,5).

Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, der Midrasch wollte mit den verschiedenen Bedenken, die Joseph den täglich sich wiederholenden Lockungen des Weibes, die nichts zu entgegnen weiß, entgegensetzt, nichts anderes uns zeichnen, als den innern Kampf, den der Jüngling in sich durchzukämpfen hatte. Die Sünde reizt ihn, sie will schon über ihn siegen, da besinnt er sich auf sich selbst, auf das, was er seiner Familie, sich selbst, seiner Zukunft schuldig ist, und er siegt für den

Augenblick über sich. Doch die Lockung ergeht jeden Tag an ihn, er findet Widerstand in sich, aber nicht einen so großen, daß er der Sünde ganz aus dem Weg gehen sollte, er spielt immer noch mit dem sündigen Gedanken und zuletzt hat er ihn so gepackt, daß er entschlossen ist, den Widerstand aufzugeben, und als das Haus leer, da niemand im Hause ist, statt jetzt erst recht die Begegnung mit der Verführerin zu meiden, geht er ins Haus, „seine Arbeit zu verrichten". Einen wie tiefen Blick in das Seelenleben bewähren hier die Weisen, wenn sie zu dieser Stelle bemerken, er ging mit denselben sündigen Gedanken ins Haus, wie sie das Weib des Potiphar hegte. (Sota 36ᵇ, Ber. r. 87,7. Angedeutet Sabbat 49ᵇ). Nun wäre er verloren gewesen, aber alles Gute in ihm war nicht ertötet worden, der Lieblingssohn des Vaters konnte den greisen sittenstrengen Vater nicht vergessen, im höchsten Moment der Not, tritt ihm doch der Gedanke an seinen Vater vor die Seele, das Bild seines Vaters zeigte sich ihm: „Was würde er dazu sagen, wenn er mich so sähe?" Und, was er schon längst hätte tun sollen, jetzt findet er die Kraft dazu — er reißt sich von der Verführerin los.

Doch noch eines sei hier hinzugefügt. Der Midrasch, der uns, wie gesagt, den Seelenkampf Josephs schildert, fügt noch ein weiteres Zwiegespräch hinzu, in dem die Verführerin die Bedenken Josephs als törichte hinzustellen suchte, bis er endlich seine Furcht vor ihrem Manne, seinem Herrn, als schwerstes in die Wagschale wirft. „Ich werde ihn umbringen!" entgegnet sie, worauf er: „Ist es nicht genug, daß ich zu den Ehebrechern gezählt werden müßte, soll ich auch zum Mörder werden?!" Wie fein psychologisch erdacht. Die ethischen Motive waren bereits überwunden, die blasse Furcht vor der Rache des beleidigten Gemahls und Herrn hält noch die sündhafte Handlung zurück; mit dem Gedanken des Ehebruchs hat man sich schon abgefunden, man fürchtet nur noch das Stigma des Mörders, welch ein Abstieg! Aber auch dies wird überwunden: er geht in das von den Mitbewohnern verlassene Haus, sein Werk zu verrichten, die sündige Tat auszuführen; und nur das Bild

seines Vaters, das vor ihm aufsteigt, rettet ihn.

Wird nun durch eine derartige Schilderung von Josephs ursprünglichem Schwanken, wie unsere Weisen sie geben, sein Andenken nicht geschmäht, sein Charakter nicht verunglimpft?

Schudt (Jüd. Merkwürdigkeiten II, VI. Buch 18 Cap. § 20) ist empört über die Juden, daß sie dergleichen von Joseph denken: „Es ist in aller Welt die Zucht und Ehrbarkeit Josephs berühmt, daß er auch als ein Muster und Bild der Keuschheit leuchtet, und dennoch mögen diese lose Leute ihn der Unzucht beschuldigen, denn die Zenorenna fol. 28, Col. 4 schreibet: Der Chaskuni (so eine Auslegung ist über die V Bücher Mosis) schreibet, daß er nach der Gemara (in dem Traktat Sota) den Ehebruch mit dem Weibe des Potiphar begehen wollte[1]."

Natürlich, Schudt konnte es nicht verstehen, aber wir verstehen es: die heiligen Schriften haben uns daran gewöhnt, in ihren Personen Menschen zu sehen, die auch ihre Fehler und Schwächen haben, Menschen mit Leidenschaften und Trieben, und wenn der eine oder der andere einer Schwäche unterlegen wäre, so hätte sie es uns nicht verheimlicht, wäre Joseph unterlegen, auch dies wäre uns gemeldet worden. Joseph hat gesiegt, nichtsdestoweniger läßt uns die heilige Schrift, wie sie unsere Weisen richtig deuten, eine zeitweilige Hinneigung Josephs zur Sünde aus ihren Worten durchblicken. Wir kennen eben keine makellosen Heiligen, wie sie dem Gedankenkreise Schudts entsprechen, die aber in sich unmögliche und darum unwahre Gestalten sind. Wir erblicken gerade in der Schwäche Josephs seine Kraft, in dem Entschluß zur Selbsterniedrigung, die aber nicht zur Ausführung gelangte, seine Größe. Wäre Joseph ein über jede Leidenschaft erhabener, gegen sie abgestumpfter Mensch gewesen, was wäre von ihm Großes zu rühmen? Daß er der Versuchung widerstanden? Könnte man in diesem Falle von einem Widerstande, von

[1]) Wir haben die Zitierung Schudts hier wörtlich wiedergegeben, weil sie typisch ist für seine Kenntnis der jüdischen Quellen: Zeenu ureena, auch der Name dieses Buches ist nicht einmal richtig angeführt, das Jüdisch-Deutsch geschriebene Buch vermittelt dem Verf. die Kenntnis von der jüdischen Literatur. Kostbar!

einem Siege reden? Er hätte ja gar nicht zu kämpfen gehabt, und wo kein Kampf, ist auch kein Sieg, wo kein Kraftaufwand nötig, da gibt es auch keinen gewollten und bewußten Widerstand. Daß der für das Schöne empfängliche, in frischer Jugendkraft stehende Jüngling den sinnlichen Trieb nach langem innern Kampf, in dem er fast unterlegen, schließlich überwunden und sich selbst wiedergefunden hat, das macht ihn uns zu einem erhabenen Vorbilde, zu dem wir mit Verehrung emporschauen, dem die Nachwelt mit Recht den schmückenden Beinamen הצדיק verliehen hat.



Rabbi Jochanan ben Sakkais letzte Bitte an seine Schüler.

Von Dr. Ch. Lauer, Zürich.

Von dem großen Thorafürsten und Geisteshelden Rabbi Jochanan ben Sakkai, einem der jüngsten, aber auch einem der größten Schüler Hillels (Jer. Nedarim V), in dem die „Weisheit verkörpert" war (vgl. Sota 49a), wird uns im Talmud (Berachoth 28b, vgl. Aboth di R. Nathan XXV) folgendes erzählt:

Als Rabbi Jochanan ben Sakkai auf dem Sterbebette lag, gingen seine Schüler zu ihm, um ihn zu besuchen. Als er sie sah, brach er in Tränen aus. Seine Schüler sprachen zu ihm: „Leuchte Israels, rechte Säule, starker Hammer! (Anspielungen auf R. Jochanan ben Sakkais große Verdienste um die Erhaltung des jüdischen Volkes) warum weinst du?" Er antwortete: „Wenn man mich vor einen König von Fleisch und Blut führte, der heute hier ist und morgen im Grabe ruht, dessen Zorn, wenn er über mich zürnt, kein ewiger Zorn und der mir das Leben nicht für immer zu rauben vermag, den ich mit

Worten versöhnen und mit Geld bestechen kann, so würde ich dessenungeachtet weinen; und nun führt man mich vor den König aller Könige, der lebt und in alle Ewigkeit besteht, dessen Zorn, wenn er über mich zürnet, ein ewiger Zorn und der wenn, er mir das Leben abspricht, mich für immer vernichtet, den ich mit Worten nicht versöhnen und mit Geld nicht bestechen kann; und dazu bedenket noch: Vor mir sind zwei Wege, der eine führt zum Garten Eden und der andere zum Gehinnom, und ich weiß nicht, welchen Weg man mich führen wird —, sollte ich da nicht weinen?" Als er verschied, so berichtet der Talmud weiter, sprach er: „Räumet die Hausgeräte fort, wegen der Verunreinigung (durch den Toten), und bereitet einen Stuhl für Hiskija, der gekommen ist."

Die letzten eben angeführten Worte des Rabbi Jochanan ben Sakkai sind rätselhaft. Ein Blick auf die Lebensgeschichte dieses großen Meisters und Politikers wird sie uns vielleicht näher bringen. Rabbi Jochanan ben Sakkai war einerseits, wenn es die Ehre Gottes galt, eine Kampfnatur (vgl. Menachoth 65a ff. u. Baba-Bathra 115 b ff. u. a. m.), andererseits aber auch sehr friedfertig. Durch seine Friedfertigkeit ist es ihm gelungen, die dem Untergang geweihte Nation wieder aufzurichten; in einer sturmbewegten Zeit hat er die Thora, die Seele des Judentums, seinem Volke gerettet. Nicht umsonst wurde er von seinem Lehrer Hillel „Vater der Weisheit und Träger der Zukunft" (Jer. Nedarim V) genannt; denn inmitten der Kriegswirren, da das Blutvergießen kein Ende nehmen wollte in diesem hoffnungslosen Zustande, bat Rabbi Jochanan ben Sakkai bescheiden den römischen Kriegsherrn, ihm die Erlaubnis zu erteilen, in Jabne ein Lehrhaus eröffnen zu dürfen (Gittin 56b.) Gegen diesen unverfänglichen Wunsch hatte der Feldherr nichts einzuwenden, da er nicht ahnen konnte, daß durch diesen geringfügigen Akt das Judentum in den Stand gesetzt werden würde, das kraftstrotzende, eherne Römertum um Jahrtausende zu überleben.

Wegen dieses religiös-politischen Schachzuges wurde aber Rabbi Jochanan ben Sakkai von einem großen Teil seiner Zeit-

genossen hart verurteilt und selbst noch in unserer Zeit von einem bekannten Schriftsteller als Verräter seines Volkes gebrandmarkt. Es wurde ihm vorgeworfen, daß er nur für die Religion, aber nicht für das Land eingetreten sei, weshalb ihn der Verfasser der „Kinder des Ghettos" zum „Vater der Antizionisten" stempelte (vgl. Stenogr. Prot. des V. Zion.-Kongr., 1901, S. 325 u. des VI. Zion.-Kongr., 1903, S. 132).

In Wirklichkeit aber ist Rabbi Jochanan ben Sakkai ebenso sehr für das Land wie für die Religion eingetreten. Er erkannte jedoch die Überlegenheit des römischen Feindes, und daß jeder Widerstand nur gleichbedeutend mit einem nutzlosen Blutvergießen wäre. Mit seinem scharfen Geiste sah er aber voraus, daß die Epoche der politischen Herrschaft des Gegners vorübergehen und die Juden als Nation von ewiger Dauer sein würden. Deshalb riet er von dem Widerstand mit den Waffen ab, wenn nur die Kultur und die Religion seines Volkes unangetastet blieben. Als Rabbi Jochanan ben Sakkai alles verloren sah, so wird uns in Aboth di R. Nathan (IV) berichtet, rief er den Einwohnern Jerusalems zu: „Warum wollt ihr diese Stadt zerstören und den Tempel verbrennen? Der Feind verlangt ja nur von euch einen Pfeil oder eine Lanze (Unterwerfung) und ist geneigt abzuziehen." Sie aber antworteten: „Wie wir seine zwei Vorgänger besiegt haben, werden wir auch ihn besiegen."

Seine Ratschläge wurden also zurückgewiesen, und er begab sich heimlich in das römische Lager, um die Thora und damit auch ihren Träger, das jüdische Volk, vor dem bevorstehenden Untergange zu retten. Und für diese Heldentat wurde er geschmäht! „Alles ist vom Glücke abhängig", sagen unsere Weisen. Wenn es durch die Unterwerfung der Stadt Rabbi Jochanan ben Sakkai gelungen wäre, dem nutzlosen Blutvergießen ein Ende zu bereiten, dann wäre er sicherlich nicht als ein „schlechter Politiker" (V. Zion.-Kongr. S. 145) bezeichnet worden. Seine Diplomatie wäre später gewiß auch von seinen Gegnern bewundert worden. Da aber seine Ratschläge keinen Anklang fanden, und er nur das zu retten

suchte, was noch gerettet werden konnte und gerettet werden mußte, so wurde und wird zum Teil die Schuld an dem Untergange der heiligen Stadt dem großen Meister in die Schuhe geschoben.

Blättern wir nun in den Annalen der jüdischen Geschichte, so fällt uns die verschiedene Auffassung in der Beurteilung der gleichen Handlung zu verschiedenen Zeiten besonders auf. Als nämlich Sancherib Juda bedrängte, so erzählt die heilige Schrift (2. Kön. XVIII, 13 ff.), da ließ ihm König Hiskija sagen: „Ich habe gefehlt! Ziehe wieder ab von mir; was du mir auflegen wirst, will ich tragen." Hiskija erkaufte den Frieden um den Preis von dreihundert Kikar Silber und dreißig Kikar Gold. Er gab dem König von Assur alles Silber, das sich im heiligen Tempel und in seiner Schatzkammer vorfand. Ja, er riß sogar das Gold von den Türen und Pfosten des Tempels ab und sandte es in das feindliche Lager, um dadurch den Zorn des Feindes zu besänftigen. Daß Hiskija sich an den Tempeltoren vergriffen, wird zwar von unseren Weisen (Pesachim 56a) leise getadelt ולא הודו לו. Aber weder in alter noch in neuer Zeit hat man dem König Hiskija, weil er dem Feinde nicht mit den Waffen in der Hand Widerstand geleistet, des Hochverrats beschuldigt. König Hiskija wollte nichts anderes als das, was später Rabbi Jochanan ben Sakkai vergebens erstrebte, nutzloses Blutvergießen verhindern. Er wußte, daß er dem Feinde nicht gewachsen war, und daß er ihm auf natürlichem Wege nicht besiegen konnte. Darum griff Hiskija nach anderen Mitteln, um den Frieden zu erhalten.

Wie die Sonne, wenn sie in der Abenddämmerung hinter den Bergwipfeln zu verschwinden droht, dem menschlichen Auge etwas größer erscheint als am hellen Mittag, so erscheint auch der von der Welt scheidende Geistesheld, der einer Sonne gleicht und von seinen Zeitgenossen am hellen Tage nicht ganz erkannt wird, den Nahestehenden in der späten Stunde, wenn sein Leben zu Ende geht, größer als sie ihn vorher ahnten. Die Sonne ist in ihrer wirklichen Größe uns unsichtbar und in ihrer gewaltigen Dimension unvorstellbar. Noch weniger ver-

mögen wir uns einen Begriff von der wahren Größe einer Geistessonne zu machen, denn des Menschen Geist ist nicht zu ergründen. Wie aber auch die Sonne von ihrer eigenen Größe nichts ahnt, so ist der Geistesheld und vor allem der, welcher den Forderungen der jüdischen Ethik gerecht wird, sich seiner Größe nicht bewußt. Stolz und Hochmut sind ihm fremd. Daher ist es ihm schmerzlich, wenn er in seiner Gegenwart auch nur einen kleinen Teil seines eigenen Lobes verkünden hört. Er wehrt sich gegen jede Huldigung, die man ihm darbringen möchte. Er will nicht, daß man ihn vergöttert und mit ihm einen Personenkultus treibt. Aber ebensowenig möchte er wegen seiner vielleicht nur vermeintlichen Fehler zu hart getadelt werden. Er wünscht nur als Mensch beurteilt zu werden, und kein Mensch ist frei von Fehl.

In seiner Todesstunde, als die große Geistessonne untergehen sollte und „der Abglanz der Weisheit“ (vgl. Sota 49a) zu erlöschen begann, wurde Rabbi Jochanan ben Sakkai von seinen treuen Schülern angeredet: „Leuchte Israels, rechte Säule, starker Hammer! . . .“ Sie wollten auf seine großen Verdienste um die Erhaltung des jüdischen Volkes hinweisen (siehe חדושי מהרש"א in Berachoth 56b zur Stelle). Dies Lob war dem großen und bescheidenen Meister zuwider. Er wollte nicht in den Himmel gehoben werden. Aber er wünschte auch nicht, daß man seinen Namen in den Staub zerre und ihn zum Verräter stemple. Er wollte sich gerecht beurteilt sehen. Verherrlicht mich nicht, bat er seine Schüler, die ihn geradezu vergötterten, denn ich bin nur ein gewöhnlicher Sterblicher, und für mich gibt es, wie für jeden anderen Menschen, zwei Wege, einen zum Gan Eden und einen zum Gehinnom, und ich weiß nicht, welchen Weg man mich führen wird. Treibt also mit mir keinen Kultus und erklärt mich nicht nach meinem Tode für heilig, so daß mein Leichnam etwa nicht verunreinige (wie später die Schüler von Rabbi Jehuda Hanassi, nach der Auffassung des R. Chaim Kohen in Tossaphoth Kethuboth 103b, den Leichnam ihres Meisters für rein erklärt hatten, so daß auch Priester ihn berühren durften), sondern räumet die

Hausgeräte fort wegen der Unreinheit; denn ich bilde keine Ausnahme (vgl. מהרש"א a. a. O.). Andererseits aber auch bitte ich diejenigen, die über mich strenge zu Gericht sitzen, „bereitet einen Stuhl für Hiskija, den König von Juda, der gekommen ist!“ Setzet ihn neben mich und zieht eine Parallele zwischen seiner und meiner Handlungsweise, dann werdet ihr finden, daß derjenige leichtfertig urteilt, der für die durchaus gleiche Handlung den einen erhebt und den anderen verurteilt. Vergöttert mich nicht und schmäht mich nicht, sondern sehet in mir nur einen Menschen, der aufrichtig und ehrlich nach bestem Wissen und Gewissen handelte und der gleich Hiskija nur das Wohl seines Volkes erstrebte. Das war Rabbi Jochanan ben Sakkais letzte Bitte an seine Schüler.



Biblische Motive in Goethes „Faust“.[1]

Von Dr. Leo Deutschländer, Berlin.

II.

Neuere Untersuchungen haben das Bild einer zweiten alttestamentlichen Gestalt in den Vordergrund der Faustforschung gerückt und ihr gewichtige Probleme gestellt. In seinem tiefgründigen Werk „Faust und Moses“ hat im Jahre 1912 Professor Konrad Burdach in drei Vorträgen an der Berliner Akademie der Wissenschaften den großen Einfluß von Moses Persönlichkeit auf Goethes Dichtung nachzuweisen gesucht[2]). Nicht wie sie aus dem Buch der Bücher allein entgegentritt, sondern wie altjüdische, frühchristliche und mittelalterliche Tradition sie

[1]) Vgl. Jesch. II 3.

[2]) Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912.

ausgebildet haben. Denn reich hat sich die Sage um den jüdischen Führer gerankt, und zu den Perlen der Midraschim gehören die Dichtungen vom Leben und Sterben unseres größten Propheten.

Für die wissenschaftliche Betrachtung des Problems ist zunächst die Vorfrage zu bestimmen: Auf welchem Wege fand die Mosegestalt Eingang in die Seele des Dichters, und welche Bilder hat sie in seinem Geiste erzeugt? Die Ausstrahlungen auf sein Werk werden dann um so überzeugender vor unser Auge treten.

Wir haben bereits im ersten Teile unserer Arbeit an die hohe Bedeutung der Bibel für Goethes dichterisches Schaffen erinnert. Und sollte der Mann, dessen Größe nach dem Wort der heiligen Schrift selbst von keinem zweiten je erreicht worden ist, nicht auch auf den Dichter seine besondere Kraft erwiesen haben? Doch bedürfen wir der Vermutung nicht, wo die Tatsachen eingehend sprechen. Wieder ist es Herder, der in die Seele seines Jüngers den Keim gesenkt, dem später die eigene Frucht entreifen sollte. Bekanntlich hat Herder während seines Straßburger Aufenthaltes schon all die biblischen Pläne entworfen, die er später in seinem Werk „Vom Geist der ebräischen Poesie“ ausgeführt hat. Und die hohe Verehrung, die er dem Dulder Hiob gezollt, ward zur Ehrfurcht gesteigert, als er sich dem Manne näherte, der „zu dem Genius der israelitischen Poesie den Grund gelegt hat“. Nichts kennzeichnet so deutlich den warmen Ton, mit dem diese Fragen erörtert wurden, als die Eingangsworte, die Herders „Moses“-Aufsatz eröffnen: „Ich nahe mich dir, ernster, heiliger Schatte. Einer der ältesten Gesetzgeber und Wohltäter des menschlichen Geschlechts! Dein Antlitz glänze nicht zu sehr, daß ich Deine Züge erkenne, und sie meinem Freunde mit Licht und Wahrheit, die Du dem Fürsten Deines Volkes als Heiligtum auf die Brust legtest[1]), zeige.“ Ungestüm tobte des Jünglings Brust nach

[1]) Gedacht ist an die Urim und Tumim auf dem Brustschild des Hohenpriesters.

solcher Offenbarung und rang nach Befreiung. Nur durch eine Tat konnte sie ihm werden.

Und wer sich der geistigen und menschlichen Persönlichkeit Goethes einmal genähert hat, der kennt jenen innigen Zusammenhang, der diese beiden Seiten seiner Seele stets aneinander riß. War das Gemüt erregt oder der Geist bewegt, stets suchte die schaffende Dichterkraft durch eine Tat das innere Erlebnis zu gestalten, und als „Bruchstücke einer großen Konfession“ sind Goethes Schöpfungen nur die gehobenen und geläuterten Bilder seiner eigenen Seele. Warum erblicken wir nun unter diesen nicht das Bild des größten jüdischen Propheten? Warum hat Goethe nicht wie fast zu gleicher Zeit der Knabe Schiller den Versuch gemacht, das Leben und Wirken des Mannes, der seinen Geist so machtvoll erfüllte, im Drama oder Epos zu verherrlichen? Hat Goethe vielleicht als Jüngling schon empfunden, was er im reifsten Jahre klar erkannt und ausgesprochen hat, daß menschliche Phantasie nicht kühn genug, menschliche Kunst nicht stark genug sei, jenen „Heroen“ würdig zu gestalten, würdiger noch als die „älteste Urkunde des Menschengeschlechts“, die Bibel selbst ihn bereits für die Ewigkeit hingestellt? Empfunden hat er die eigene Schwäche gewiß, denn erst wenige Jahre vorher hatte er all die Werke, die aus der biblischen Gedankenwelt hervorgegangen waren (Belsazar, Jsebel, Ruth, Joseph) zum Feuertode verdammt, weil er „als ohnmächtiger Zwerg eine Riesenaufgabe unternommen habe[1]). Um wieviel weniger konnte er an Moses selbst die dichterische Kraft versuchen. Und trotzdem hat er an ihm gearbeitet. Zunächst in seiner Dissertation, wo diesem unter den „Heerführern, die alle öffentlichen Religionen eingeführt haben“, sicher die vorderste Stelle eingeräumt war. Der Geist, der in dieser Schrift waltete, offenbart sich am besten aus dem Schicksal, das ihr bereitet war. Hat die Fakultät es doch bekanntlich

---

[1]) Brief an seine Schwester Cornelie; Werke (Weimarer Ausg. IV 1,115.

abgelehnt, die Ergebnisse der Untersuchung, die in der ersten der „zwo biblischen Fragen“ wiederkehren[1]), mit ihrem Schild zu decken. Auch in späteren Arbeiten hat der Dichter nach wissenschaftlicher Methode den Pentateuch, besonders das Leben Moses bearbeitet. Dem Dichter Goethe trat gerade durch diese Tätigkeit das Bild des Propheten immer näher, und immer reiner spiegelte es sich in seiner Seele. Gewisse Züge seines Lebens und Wesens haben nicht nur einzelne Motive in den Werken beeinflußt (Prometheus, Hermann und Dorothea), sondern werden von Goethe mit ausdrücklichen Worten als schönes Mittel zur „Veredelung“ eigener Gedanken gepriesen und verwertet[2]). Und so hat Mosis Gestalt auch die Faustdichtung in bedeutsamer Weise gefördert, und zwar an zwei Kernstellen des großen Gedichtes, im Sonnenaufgangsmonolog des zweiten Teiles und in der Sterbeszene am Abschluß des Werkes[3]).

Aus der Tiefe des Kerkers hat der Herrscherruf des Bösen Faust von der trüben Stätte hinweggeführt, an welcher das Opfer seiner Schuld in verzweifelndem Schmerz der Todesstunde harrt. Schon jetzt ist aber das Band, das den irrenden Menschen an seinen Damon fesselte, gerissen. Die Schauer des Ortes, die wirren Laute des gepeinigten Kindes, der lockende Ruf des Verführers, das Stampfen seiner höllischen Rosse — solchen Mächten gegenüber konnte die wunde Seele ihr besseres Fühlen, Mitleid und Reue noch nicht siegreich entfalten, und so triumphiert der Verführer. Und doch hat der Held mit dem Willen zur guten Tat den Abgrund verlassen. Ganz im Sinne des großen Königsberger Philosophen, der in seinem ethischen Hauptwerke an erster Stelle die Lehre verkündet, daß „nichts in der Welt ohne Einschränkung könnte für gut gehalten werden als allein ein guter Wille“. Weil aber das menschliche Leben den Konflikt zwischen dem gewollten und dem erreichten Ziel notwendig enthüllt, suchte der Dichter, von religiösem

---

[1]) Vgl. Scherer, Aus Goethes Frühzeit S. 14.

[2]) Weimarer Ausgabe Bd. 37.

[3]) Von den kleineren Anklängen und Bildern sehen wir hier ab.

Geiste beherrscht[1]), in seinem Werke nach einem harmonischen Ausgleich. Überirdische Kräfte dürfen dem Strebenden zur Hilfe eilen, daß sein Zukunftsweg nicht allzusehr von den Schrecken der Vergangenheit verdüstert werde. Gütige Naturgeister betten das Haupt des Müden auf blumiger Au, umschweben ihn in lichten Reihen und träufeln Balsam neuen Mutes, neuer Kraft in seine Seele. Geläutert ruht der Held dem Morgen entgegen und fühlt mit dem Erwachen neues Leben durch die Adern rinnen.

Und mit dem neuen Leben das *rechte* Streben.

In stürmischem Drang hatte sich Faust nach unmittelbarer Erkenntnis gesehnt, „Des Lebens Fackel wollten wir entzünden“. Doch: „Ein Feuermeer umschlingt ihn“, und hätte ihn fast verzehrt. Er hatte den Erdgeist zu bannen gesucht, um gleich ihm die Tiefen und Höhen der Welt zu umfassen; doch dieser hatte mit seinem Donnerwort ihn nur die Ohnmacht des Menschentums begreifen gelehrt, das erreichbare Ziel ihm mit keinem ermutigenden Worte gewiesen, so daß der Todestrank dem Verzweifelnden die einzige Rettung schien. Nun aber lehrt ihn das Wunder der Natur den rechten Pfad. In majestätischer Pracht tritt die Sonne hinter den Bergen hervor, Faust sucht ihren Blick „und leider, schon geblendet, kehrt er sich weg, vom Augenschmerz durchdrungen“. Noch einmal zuckt der Schmerz, als die Pforte zur Erkenntnis sich schließt, doch bald schwindet das bittere Gefühl der Resignation. „So bleibe denn die Sonne nur im *Rücken*“. Wenn der Mensch auch ihren Anblick *in der Höhe* nicht zu ertragen vermag, ihr Glanz *auf Erden* beglücket dennoch. Ein schönes Symbol: der Regenbogen, der auf den sonnenbestrahlten Tropfen des Felsbaches sein buntes Farbenspiel entfaltet. Faust sinnet nach; nun kennt er Weg und Ziel. „Was unerreichbar, stört uns nicht, doch was erreichbar, sei uns goldene Pflicht“ (Gottfr. Keller).

---

[1]) Vgl. das talmudische Wort: הקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה.

In engster Anlehnung an ein Wort der Thora הנסתרות לה׳ א׳ והנגלת לני hat Goethe einmal aus dem eigenen faustischen Lebenskampf die Lehre gezogen: „Das höchste Glück des denkenden Menschen, das Erforschliche zu erforschen und das Unerforschliche ruhig zu verehren.“ Was Mose in seinem Spruch als Weisheitswort seinem Volke gekündet, hat sich auch in seinem Geiste als das Ergebnis eigenen Kämpfens gebildet. Auch in seiner Brust hat der Trieb gelebt, bis zu den letzten Grenzen zu dringen, bis zur Gottheit selbst. הראני נא את כבדך „Laß mich doch deine Herrlichkeit schauen“ war sein Sehnen und Flehen. Die Antwort seines Gottes versagt den Wunsch und gewährt ihm trotzdem Erfüllung. Mose erfährt, daß der sterbliche Mensch das Antlitz der Gottheit nimmer zu schauen vermag, mit dem „Rücken“ d. h. den irdischen Spiegelungen sich bescheiden müsse. Weil aber in den Grenzen dieser Erkenntnis die beglückendste Wahrheit sich birgt, die Wahrheit von dem Gotte der Liebe und des Erbarmens, der seine Milde und Güte allen Erdenkindern spendet, deshalb ist Moses Sehnen gestillt, und der Kampf in seiner Brust zur Ruhe gebracht. Er, der in seinem „Feuereifer“ den Thron des Allmächtigen selbst fast berühren wollte, weiß nunmehr, daß er Befriedigung und Glück in den Schranken irdischer Wirksamkeit finden werde, auf jenen Pfaden, die von der unendlichen Liebe Gottes, von seiner „langmütigen und sanften Natur“ [1]) bestrahlt werden. In diesem Bewußtsein findet Mose Mut und Kraft, den Höhenweg seines Lebens und Strebens dem sicheren, erreichbaren Ziele entgegenzuführen.

In dieser Beleuchtung [1]) hatte Herder früh das Auge Goethes auf jene „einfache Gottesgeschichte“ gelenkt, die, so rief er bewundernd aus, an erhabener Größe kaum von einer zweiten erreicht worden ist. Kein Wunder, daß der Dichter den tieferen Kern erfaßt und in seine Dichtung verwoben hat. Doch auch die Einzelheiten der Erzählung haben sich so fest seinem Sinne eingeprägt, daß auch sie in der Faustszene wirken.

---

[1]) Herder, Geist der ebr. Poesie. II. Teil.

Vor allem das äußere Bild. Mose auf dem Berg; die Herrlichkeit Gottes will er schauen; so Faust der Sonne Glanz. Und als sie an seinem Auge vorüberstreicht, bedeckt sie sein Auge mild; so wird auch Faust genötigt, den Blick zur Erde zu senden, „zu bergen sich im jugendlichsten Schleier“. Dann schaut er ihr nach, der enteilenden Wolkensäule, wie Faust dem Wassersturz, der sich über die Felsen wölbt. Spricht hier „des bunten Bogens Wechseldauer“ beruhigend zu dem Gemüt, so klang dort aus dem Feuerschein das Gotteswort in des Propheten Seele. Fürwahr in all diesem hat nicht des Zufalls Spiel gewaltet; wie sollte der Dichter, dessen klarer Blick die Perlen der Bibel so sicher erkennt — durch sie sich so oft zur Nachahmung bewogen gefühlt, an einer der „erhabensten“ unbereichert vorübergegangen sein?

Noch überzeugender tritt uns das biblische Vorbild in der Sterbeszene entgegen. Nach allen Irrungen hat Faust endlich für „sein Wirken im höchsten Sinne den Boden gefunden. Nicht unfruchtbares Forschen nach den Urrätseln aller Dinge, nicht der Sinnengenuß, nicht das bunte Treiben am Hofe konnte ihm Genüge geben, auch nicht der beseligende Bund mit Helena, der nach kurzem Glücke zerrissen wurde“ [1]). Als hundertjähriger steht Faust an der Grenze seines Lebens. Von der Pforte seines Palastes schaut er hinab auf das Gewühl der Menge. „Wo früher der unfruchtbare Meeresstrand sich dehnte, erstrecken sich nun blühende Gefilde, durch Dünen geschützt, die Geister und Menschen in seinem Dienste mit rastloser Arbeit bei Tag und Nacht aufgeführt haben“ [1]). Und wie das Geklirr der Spaten, das Kunde gibt vom emsigen Schaffen des Volkes, an sein Ohr dringt, da leuchtet das Hochziel seines Strebens im Abschiedswort zum letzten Mal auf. Daß „der große tiefernste Augenblick, wo Faust voll gewaltiger Pläne dem Alter zum Opfer fällt, an den sterbenden Moses gemahnt“ [2]),

---

[1]) Witkowski, Goethes Faust II S. 123.

[2]) a. a. O. S. 370.

hat man längst erkannt. Wir wollen unter Benutzung der Burdachschen Ergebnisse die Analogien näher ausführen.

Wenn am Schluß der Tragödie Lemuren dem Verstorbenen das Grab bereiten, himmlische Engel mit feindlichen Dämonen, den Sendlingen des Teufels, um die Seele des Toten bis zum Siege kämpfen müssen, so erkennt man deutlich die Nachwirkungen altjüdischer Midraschim. Es kommt hinzu das übereinstimmende Motiv der Herstellung des Grabes durch Mitwirkung von Geistern. Es besteht drittens eine Ähnlichkeit darin, daß der hundertjährige Faust wie der hundertundzwanzig Jahre alte Moses dem Tod Widerstand leisten, der nur durch geisterhafte Mächte gebrochen wird. Es findet sich ferner ein Parallelismus, insofern Faust wie Moses in ihrer schöpferischen Vollkraft, im unverdunkelten Besitz ihres Geistes sterben mit dem sehnsuchtsvollen Blick in das erhoffte nahe Zukunftsland, im Vorgefühl der sicheren Erfüllung des Ideals, das selbst zu erreichen ihnen doch versagt bleibt, und endlich: beide, Faust und Moses, sterben mit einem Vermächtnis auf den Lippen. Die beiden letzten Übereinstimmungen sind entscheidend. Hier lebt die Seele der Sage vom Tod des Moses. Diese Seele hat Goethe ergriffen und seine Phantasie zur Nachgestaltung angeregt. Faust gleicht dem Begründer des jüdischen Staates, dem Gesetzgeber und Bildner der sittlich-religiösen Existenz des jüdischen Volkes, dem Bevollmächtigten und Sprecher Gottes, dem priesterlichen Führer Israels; er stirbt auf der Höhe eines titanischen Lebens, von Gott gerufen, von Gott bestattet; er sieht das Land der Verheißung zum Greifen vor sich, aber er selbst kommt nicht hinein, und im Scheiden denkt er nicht mehr an sich, sondern der kommenden Geschlechter, denen er ein Gesetz sittlichen Lebens hinterläßt[1]).

Diese innige Kenntnis der Mose-Dichtung bezeichnet Burdach mit Recht als „ein Bestandteil jenes andächtigen, nie ganz verlöschenden Werbens um das Verständnis des Orients“, und er verfolgt dies Interesse für Moses durch Goethes ganzes

[1]) Burdach S. 378.

Leben. Er zeigt, wie Goethe die „Fabel“ als solche zuerst kühl beiseite geschoben, wie sie ihn dann immer mehr und mehr gepackt hat. Wir haben im ersten Teil unserer Untersuchung gezeigt, wie die Hiob-Idee dem Dichter glücklich über Schwierigkeiten der Fortführung hinweghalf; auch die Moses-Gestalt, und das ist bedeutsam, leistete solche Dienste. In den Monaten April und Mai des Jahres 1797 wurden im Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe eifrigst die Verhandlungen über Moses gepflogen, und wenige Tage später erfolgte „das endliche, von Schiller immer wieder begehrte Wiederaufleben des großen Lebensgedichtes“. „Nicht mehr als schwankende Nebelgestalt erschien der Faust der neuen Dichtung, er sollte gehoben und gefestigt werden durch Steigerung zum menschlichen Typus, sein Ende nach der ins Menschliche, Typische hinaufgeläuterten Judenfabel“ [1]).

Die fünf Vergleichspunkte sind in keiner Weise anzuzweifeln, doch glauben wir nicht, daß Goethe sie vornehmlich aus sekundären Quellen aufgenommen hat. Gerade der einfache Bericht in den letzten Kapiteln des fünften Buches Mosis bietet das Wesentliche. Dort finden wir schon die Liebe des Mannes zum Leben, die Bitte, das heilige Land betreten zu dürfen. Gott versagt es ihm, doch einen Blick von der Spitze des Berges darf er hinüberwerfen. Vor seinem Scheiden segnet er das Volk, erschaut in prophetischem Sinne eine glückliche Zukunft, wo alle Stämme, um das Gottesgesetz geschart, an der Spitze der Nationen schreiten. Dann besteigt er den Berg, schaut hinüber in das gelobte Land, und „stirbt am Munde des Ewigen“, Gott selbst begräbt ihn. Hundertzwanzig Jahre war er alt, „seine Augen waren nicht dunkel und seine Kraft nicht verfallen“.

Der Midrasch, den Herder zu seiner Nachdichtung benutzt hat, fügt zwei Züge hinzu: Engel sollen die Seele des großen Propheten holen, Mose sträubt sich. Da steigt Gott selbst hernieder, läßt seinem Knecht durch himmlische Mächte das Grab

[1]) Burdach S. 380.

bereiten und nimmt ihm im Kusse die Seele. Kein Zweifel, daß Goethe in der Grablegung, im Ansturm der vier grauen Gestalten die alte Tradition bewußt oder unbewußt verwertet hat. Durch sein liebevolles Versenken in die Seele des israelitischen Führers hat er seines Wesens Kern so tief erfaßt, daß er in der eigenen dichterischen Ausgestaltung seinen Helden im gleichen Licht erblickt wie die Weisen des Talmud, wenn sie im dichterischen Bestreben die Person ihres großen Lehrers auszuschmücken suchen. Wir lesen dort[1]: מפני מה נתאוה משה ?לכנם לארץ. Warum hatte Mose Sehnsucht, ins heilige Land einzuziehen? וכי לאכול מפריה ולשבוע מטובה היה צריך? Wollte er etwa seine Frucht genießen, sich sättigen an seinem Guten? אלא אמר משה אכנם לארץ כדי שיהיו מצות נעשות על ידי Nein, Mose sprach: Ich will das Land noch betreten, daß dort das Gesetz erfüllt werden möchte. Die Parallele ist hoch bedeutsam. Fausts Abschiedswort gilt mit Recht als Höhepunkt des großen Gedichtes, und sein ethischer Gehalt wird mit dem gleichen Recht als unantastbares Heiligtum gewürdigt. „Höheres gibt es nicht, als der Gottheit sich mehr als andere Menschen zu nähern und von hier aus die Strahlen der Gottheit unter das Menschengeschlecht zu verbreiten“[2]). Eine solche Lehre konnte in der weltlichen Dichtung sich erst als Blüte einer mehrtausendjährigen Entwickelung zeigen; welcher Stolz für den seiner Tradition ergebenen Juden, daß in schlichter Form, ganz versteckt, der gleiche Gedanke fast selbstverständlich vor Jahrtausenden schon aus dem Munde der jüdischen Weisen gesprochen, gedacht und gelebt war. Es nimmt der deutschen Dichtung nichts von ihrer Größe, daß Fausts Ideal das gleiche ist wie das des jüdischen Propheten: Beide sind sie von der Sehnsucht nach schöpferischer Tätigkeit — jeder in seinem Sinne — erfüllt, inmitten eines nach dem Höchsten strebenden Volkes die Früchte eigenen Wirkens reifen zu sehen. Hier treffen sich die Gipfel menschlich höchster Lebenswahrheit; aus dem gleichen Grundkreis emporgewachsen, wuchsen sie in der Höhe zu einem „ragenden Siegeszeichen“ ineinander.

---

[1]) Sota 14. [2]) Beethoven, Zitiert nach Tonger Bd. I.

Bücherbesprechung.

Berakhoth, Der Mischnatraktat Lobsagungen von Prof. D. Dr. Hermann L. Strack mit Vokabular und drei Registern. Preis geb. 1,20.

Pirke Aboth, Die Sprüche der Väter; 4. ganz neu bearbeitete Auflage von demselben Vf. Preis gebunden 1,75. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1915.

Der Antisemitismus, auch in seiner schwächeren Form, in der Abneigung gegen den Geist des Judentums, wird dort, wo er in triebhaftem Empfinden wurzelt, nie auszurotten sein. Aber er kann bei vielen Nichtjuden, die den guten Willen mitbringen, objektiv zu urteilen gemildert werden. Die Apologetik des Judentums bietet dazu ein Mittel. Doch ist ihre Wirkung eine beschränkte. Wo sie von Juden bearbeitet wird, begegnet man ihr mit Mißtrauen, weil diese Verteidiger in eigener Sache sind. Und auch dort, wo sie von Christen geboten wird, kann sie ihre volle Kraft nicht entfalten, weil eben jeder Apologetik eine Tendenz anhaftet und Tendenzschriften von vornherein an Überzeugungskraft einbüßen.

Darum hat das Judentum seit der Emanzipation, seit der Zeit, wo seinen Bekennern die staatsbürgerlichen Rechte gewährt wurden, darauf gedrungen, daß auch dafür gesorgt werden müßte, daß seinem Bekenntnis zum mindesten die Anerkennung gezollt werde, die in der Kenntnisnahme vom Inhalt und den Quellen seiner Religion liegt. Es ist bekannt, daß ein ganzes Jahrhundert der gewaltigsten Fortschritte in allen Disziplinen der Wissenschaft, der umfassendsten Erweiterung ihres Arbeitsgebietes nicht dazu geführt hat, der Wissenschaft des Judentums einen Raum in der offiziellen Pflanzstätte der Wissenschaft zu gewähren.

Um so dankbarer müssen wir den Männern nichtjüdischen Glaubens sein, die aus eigener Initiative diese Lücke auszufüllen versuchen. Nach Franz Delitzsch hat keiner unter ihnen sich so viele Verdienste auf diesem Gebiete erworben wie der Geh. Konsistorialrat Prof. Dr. Hermann Strack. Das auszusprechen, halten wir um so mehr für unsere Pflicht, als diese seine Tätigkeit nicht genug gewürdigt wird und er sogar von jüdischer Seite, wie gelegentlich seiner Herausgabe des Münchener Talmudkodex der Gegenstand heftiger und wie wir überzeugt sind, durchaus unberechtigter Angriffe seitens Lazarus Goldschmidt war.

Die angezeigten Bücher sind Fortsetzungen der von ihm seit vielen Jahren herausgegebenen „Ausgewählten Mischnatraktate“. Sie zeigen alle Vorzüge der Arbeiten Stracks: Akribie in der Vergleichung der Quellen, richtiges Urteil in der Festlegung des Textes, Genauigkeit der Übersetzung, pädagogisches Geschick in den beigegebenen Erklärungen. Wir haben schon gelegentlich einer früheren Besprechung bemerkt, daß

für unser Empfinden, die wir gewohnt sind, „Mischnajoth zu lernen“, sowohl der Charakter dieser Erklärungen, der so ganz von der Methode unserer jüdischen מפרשים abweicht, als die Übersetzung, die in ihrer Wörtlichkeit so völlig anders klingt als die bei uns im mündlichen Vortrag übliche, derartige Mischnaausgaben etwas Fremdartiges und Seltsames haben. Aber es kann nichts schaden, wenn auch unsere studierende Jugend, nachdem sie vorher „gelernt“ hat, diese Übersetzungen in die Hand bekommt, um aus ihnen eine Fülle von Belehrung über die vorhandenen Handschriften und Ausgaben der Mischna, die Geschichte ihrer Lehrer, den grammatischen Bau ihrer Sprache, die Realien, die Beziehungen zur Umwelt zu schöpfen. Wir freuen uns jedenfalls, zu diesen Ausgaben uns rückhaltslos anerkennend äußern zu können, nachdem die Ausgabe von Holtzmann-Beer die jüdischen Gelehrten zwang, ein so vernichtendes Urteil über „Christliche Talmudforschung“ (vgl. den so betitelten Aufsatz von V. Aptowitzer in Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1913) zu fällen. J. W.

Bilder aus der jüdischen Vergangenheit. Ein Quellenbuch für den Unterricht und zum Selbststudium, herausgegeben und bearbeitet von Prof. Dr. A. Sulzbach. IX und 222 Seiten. Frankfurt a. M. I. Kauffmann. Mk. 3.30.

Das hier angezeigte Werk ist eine schöne Frucht des otium cum dignitate, dessen der gelehrte Verfasser sich noch recht lange erfreuen möge. Das Buch wird überall, wo man noch ein lebendiges Interesse für jüdische Dinge sich bewahrt hat, mit Dank und Anerkennung gelesen werden. Führt es uns doch in einem unterhaltsamen und lehrreichen Spaziergange hinauf bis zu den Quellen der Geschichte unseres Volkes während der letzten zweitausend Jahre und zeigt uns manch anmutiges Bild aus den verschiedenen Zeitabschnitten von Alexander dem Großen bis Moses Mendelssohn. Hier werden sich nicht bloß Erwachsene ergötzen, denen die Quellenschriften nicht leicht zugänglich sind, unsere Jugend wird durch diese mit großem pädagogischen Geschick getroffene Auswahl aus bedeutungsvollen Schriften sich für die hohen Ideale unseres Glaubens begeistern und zur Nacheiferung der ihr vorgeführten Muster erwärmen. Wenn sie z. B. liest, wie der große Rambam in unausgesetzter Berufsarbeit als Arzt den Tag verbrachte, so daß ihm kaum die Zeit für die einzige kurze Mahlzeit am Tage freiblieb, und wie er trotzdem der unerreichte Talmudgelehrte und Philosoph war, dann wird die mit Liebe und Lust zum Thorastudium erfüllt werden können.

Der beschränkte Raum gestattet uns nicht, hier noch genauer auf den ebenso bunten wie auch reichen Inhalt dieses schönen Buches einzugehen. Es sollte in keiner jüdischen Familie fehlen, denn seine Lektüre wird nur ungeteilte Befriedigung hinterlassen. Ein kleiner Irtum in

der Anmerkung zu S. 15 sowie geringfügige Druckfehler in den Daten S. 191 u. 201 werden gewiß in einer zweiten Auflage verbessert werden, die wohl bald erforderlich sein wird, wenn diese „Bilder“ namentlich in den jüdischen Religionsschulen die verdiente Verbreitung finden werden.

E. F.

Jüdisch-geschichtliches Quartettspiel, bearbeitet von Dr. Isaak Bamberger. Nürnberg, Verlag „Jüdischer Kinderfreund“. Preis 1.— Mk.

Das Quartettspiel ist eine beliebte Unterhaltung unserer Jugend geworden. Dieses auch zu einer belehrenden zu gestalten, ist vielfach versucht worden, und Herr Dr. Bamberger gehört zu denjenigen, von denen man sagen darf, daß ihre Versuche zu den wohl gelungenen gehören. Unserer jüdischen Jugend bahnt das vorliegende Spiel in angenehmer Weise den Weg in die jüdische Geschichte. Die Kinder werden hier mit den Namen hervorragender Männer aus der jüdischen Geschichte bekannt gemacht: Saadia Gaon, Samuel Hanagid, Salomo Gabirol, Raschi, Jehuda Halevi, Maimonides, Nachmanides, Isaak Abarbanel, Josef Karo, Menasse ben Israel, Moses Mendelssohn. Von jedem erfährt das Kind Geburtsort, Geburts- und Sterbetag und aus den Titeln ihrer Schriften den Umkreis ihrer Tätigkeit. Nun weiß ich wohl, daß Namen und Titel keine Geschichte, aber wenn man die Kenntnis dieser bei den Kindern voraussetzen darf, so ist das für den Unterricht in der Geschichte hoch anzuschlagen. Dem Kinde ist bei dem Unterrichte die behandelte Persönlichkeit nicht mehr etwas Fremdes, sie ist ihm gerade durch das Spiel zu einem lieben Bekannten geworden, von dem es gern etwas hört, und mit Teilnahme und empfänglichem Sinne verfolgt es seinen Lebensgang, wenn dieser ihm vom Lehrer vorgetragen wird. Man kann also dieses Spiel als angenehme und belehrende Unterhaltung für unsere Jugend empfehlen. Der Verfasser verspricht noch weitere Quartette aus der Geographie Palästinas, der biblischen und jüdischen Literatur und Geschichte, auch in hebräischer Sprache, in Kürze folgen zu lassen.

S.



Notiz.

In der Zeitschrift „Liberales Judentum“ Jahrgang VII Heft 5/6 lesen wir auf S. 58 folgende Sätze:

„Bedeutet dieser Krieg für uns Juden nicht auch in religiöser Beziehung eine Schicksalsstunde? Hat er nicht Undenkbares wahr gemacht, hat er nicht Veraltetes mit neuem Leben erfüllt? In einer katholischen Kirche vor einem Heiligenbilde finden sich jüdische Soldaten zum Gottes-

dienste zusammen, um nach der Weise der Väter zu beten. Es stört nicht der ungewohnte Raum, im Gegenteil er hebt die Seele zu ungeahnter Höhe sphärischer Harmonie empor. — Wohl beten wir nicht wie zu Hause in stundenlanger, oft ermüdender Andacht, wir beten soldatisch kurz, aber von Herzen. — Mit einem Male ist die in der Literatur so oft behandelte Gebetbuchfrage gelöst. Das kleine, knappe Feldgebetbuch, es sollte auch für die daheim Gebliebenen ein Lehrer sein!

„Manches andere hat auch die harte Not des Krieges beseitigt. — Die Frage der Nahrung ist für keinen jüdischen Soldaten ein Problem mehr. Der Gottesgedanke liegt nicht in der Schlachtweise des Viehes. Und ob wir zum Pessachfest gesäuertes oder ungesäuertes Brot essen werden, was tut es, wir alle werden in unserm Herzen den Abend begehen, der uns zu dem schönsten Familienfeste geworden ist. Das Bekenntnis zur Familie, dem Grundstock des Gemeindelebens, wird von dem Munde jedes einzelnen kommen, der gesund aus diesem Kriege heimkehrt. —"

Wir registrieren diese Sätze nur. Sie bedürfen auch für unseren Leserkreis keines Kommentars. Der Herr, der dies schreibt, steht dem Empfinden des gesetzestreuen Judentums so weltenfern, daß es wahrlich eine unnütze Kraftverschwendung wäre, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Aber es wird von Nutzen sein, sich später daran zu erinnern, daß auch während des Krieges die Vereinigung für das liberale Judentum und die Redaktion der erwähnten Zeitschrift Ausführungen verbreitet haben, die geeignet sind, die unendlich mühevolle Arbeit, die zur Befriedigung der religiösen Bedürfnisse unserer jüdischen Soldaten geleistet wird, noch mehr zu erschweren.



Druckfehlerberichtigung.

In dem Aufsatz „Zwei rätselhafte Agadoth" im vorigen Hefte ist eine Zeile versetzt. Seite 235 letzte Zeile gehört an den Schluß von Seite 236. Ferner muß es Seite 235 heißen: Sabbath 30b statt 72b und auf Seite 236 Z. 2 Berachoth 16b statt 17b und ebds. im 2. Absatz: Mischle 26 statt 27.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.

Jeschurun

2. Jahrgang | Juli 1915 / Tammus-Ab 5675 | Heft 7.

Das Heerwesen und die jüdische Erziehung.

Von Rabb. Dr. S. Carlebach, Lübeck.

Elf Monate schon währt der Weltenkrieg mit seinen Greueln und seinem Grausen, mit seinen Wunden und seinen Wundern; aber offenbar noch nicht lange genug, daß die Welt, daß wir, daß das Judentum seine Sprache verstanden und beherzigt hätten! Die Gottesstimme spricht aus dem Krieg; wir hören sie nicht. So wie Gott vor Jahrtausenden am Horeb aus Donner und Blitz, aus Feuer und Wolken seine Stimme hören ließ für uns und die Welt, so ertönt auch jetzt aus Feuerschlünden, aus Donnergetöse, aus zitternden Bergen, aus rauchenden Trümmern, aus brennenden Städten, aus sinkenden Burgen und Palästen sein Ruf; aber auf die Antwort, die unsere Ahnen am Berge Sinai gegeben: נעשה ונשמע; wartet die Gottesstimme bis heute vergebens.

„Gott kommt vom Süden her, der Heilige vom Berge Paran, vor ihm geht die Pest einher, und Feuerbrand geht aus in seinem Gefolge, er steht und legt seinen Maßstab an die Erde, er sieht und bringt zur Auflösung Völker, es zersplittern die Berge der Urzeit, es sinken die Hügel der Ewigkeit; Sein sind die Gänge der Welt!" Aber immer noch sprechen wir nicht, so wie es der Prophet getan: „Ewiger, ich habe gehört Dein Aufgebot, ich fürchte mich, Ewiger, Dein Werk lasse es am Leben im Laufe der Jahre, inmitten der Jahre tue es kund, denke im Zorn des Erbarmens!"

Unsere Ahnen sprachen zu Moses: „Sprich Du mit uns wir wollen gerne hören und Gott soll nicht weiter sprechen, damit wir nicht sterben!“ So müßten auch unsere Zeitgenossen zu ihren Lehrern und Führern sagen; redet Ihr mit uns, wir wollen folgen, daß Gott nicht ferner mit der menschenmordenden Kriegsstimme zu uns rede.

Eine einzige Seite, dieser nach allen Seiten gerichteten Gottesstimme, eine einzige Lehre und Mahnung aus dieser alle unsere Beziehungen und Fehler und Schwächen grell beleuchtenden Gottesflamme sei hier zum Gegenstande der Erörterung genommen: Welche Gedanken wecken die Erlebnisse unserer Zeit, insbesondere ein Blick auf das Heerwesen, in uns über die Art der jüdischen Erziehung.

* * *

1. Kämpfen, sich wehren, so sollte man denken, kann jeder, der die Körperkraft und die Einsicht hat. Daß das nicht zutrifft, weiß heute jedes Kind. Das Waffentragen und die Waffe richtig anwenden, muß erlernt und lange geübt werden, wenn die Waffenträger nicht zwecklos der Gefahr ausgesetzt werden sollen. Und je besser die Einübung, je fleißiger die Ausbildung, je mehr exerziert wird, um so sicherer kann auf den Sieg gehofft werden.

Man hatte früher eine dreijährige, jetzt zweijährige Ausbildung, die für die mit höherer Schulbildung Ausgestatteten auf ein Jahr beschränkt ist. Also mindestens ein volles Jahr hindurch wird Tag für Tag geübt, exerziert, und nur der Notwendigkeit gehorchend, um der Allgemeinheit nicht zu schwere Lasten und Ausgaben aufzulegen, und den Forderungen des Erwerbslebens nachgebend, haben die Fachmänner sich der Verkürzung der Dienstzeit auf zwei und ein Jahr gefügt. Aber das steht fest, daß vollendete Übung, so daß selbst alle Kleinigkeiten des Dienstes in Fleisch und Blut übergegangen, zur Gewohnheit geworden sind, unerläßliche Forderungen für den Kampf und beste Bürgen für den Sieg sind.

2. Nun kämpft aber nicht der einzelne mit seinem Gegner, Mann gegen Mann, sondern Heer steht gegen Heer; Tausende, Zehn- und Hunderttausende messen ihre Schlagfertigkeit gegeneinander. Da ist das Zweite erforderlich, die vollendete Gleichheit. Diese Gleichheit grenzt ans Wunderbare. Sie beginnt sofort beim Eintritt ins Heer mit dem Anlegen der Soldatenkleidung, die deshalb Uniform heißt, weil alle den ganz gleichen Anzug haben ob arm oder reich, vornehm oder gering. in Schnitt und Farbe, vom Scheitel bis zur Zehe; einer sieht aus wie der andere, so daß man sie kaum von einander unterscheiden kann. Die Gleichheit erstreckt sich auf alles. Tausend Mann treten auf, es sind nicht tausend Schritte, sondern ein Schritt, als wäre es ein Mann; Tausend Mann wenden sich in derselben Minute, sie machen Halt, marschieren weiter, legen an, knien nieder, stehen auf, als wären die Hunderte und Tausende eine Maschine. Alle genießen dieselbe Speise, alle treten zur selben Minute zum Dienste an, alle teilen dieselbe Lagerstätte, alle legen sich zu gleicher Zeit nieder, alle stehen gleichzeitig auf. Das erzeugt in allen den gleichen Geist, die gleiche Gesinnung; alle teilen im Felde die gleiche Gefahr, alle kämpfen für die gleiche Sache, alle teilen miteinander Leid und Freud. Aufgehoben sind alle Standesunterschiede, der Bauer und der Diener ist nichts anderes als der Gelehrte und der Kaufmann, der Professor und der Künstler unterscheidet sich in nichts von dem Tagelöhner und dem Handlanger. Die Kameradschaft feiert die höchsten Triumphe. Der Geist der Edelsten und Besten und Gelehrtesten hebt die ganze Mannschaft auf eine höhere Stufe; der Königssohn teilt die Anstrengungen und Gefahren des Bauernjungen und ein unsichtbares Band der Liebe und Anhänglichkeit umschlingt beide.

3. Diese Gleichheit aber wäre zwecklos, wenn sich damit nicht verbinden würde die eiserne Disziplin, d. h. der unbedingte Gehorsam der Untergebenen und der feste bestimmte Wille der Vorgesetzten. Mit dem Eintritt in den Heeresverband hört der Eigenwille vollkommen auf. Ungehorsam, Widerspruch ist völlig undenkbar, und jede Bemerkung, jede Bemängelung,

jede Unzufriedenheit durch Tat und Wort, durch Blicke und Mienen ist ausgeschlossen; jeder Soldat hat einfach zu gehorchen, die Befehle auszuführen, ob sie ihm einleuchten oder nicht, ob er ihren Grund und ihren Zweck und ihre Zweckmäßigkeit begreift oder nicht. Seine Beanstandung könnte vielleicht berechtigt sein, was er auszusetzen, einzuwenden hat, vielleicht zutreffen. Das ändert nichts, er hat zunächst zu gehorchen, und selbst die berechtigte Klage hat er nur auf die genau vorgeschriebene Weise anzubringen, kann ein wirkliches oder vermeintliches Unrecht auch nur auf dem Wege, dem der Gehorsam und die Unterordnung auf die Stirn geprägt ist, zur Kenntnis und zur Abstellung bringen.

4. Demgegenüber steht der Wille des Vorgesetzten, der in kurzen, klaren, bestimmten, deutlichen Befehlen zum Ausdruck gelangen, der aber nicht der Willkür entspringen darf, sondern dem Verantwortungsgefühl, der richtigen Eingebung des Augenblicks, durch rasches klares Erfassen der Umstände, oder durch einen noch höheren Führer dem Vorgesetzten geboten sein muß. Denn auch der Vorgesetzte ist für jeden Schritt, den er tut und unterläßt, verantwortlich, ist zu unbedingtem Gehorsam gegen seinen Vorgesetzten verpflichtet und steht in demselben Verhältnis zu dem ihm Übergeordneten wie seine Untergebenen zu ihm stehen. So kommt es, daß Hunderte, Tausende, Zehn- und Hunderttausende mit der Bestimmtheit, Genauigkeit und Sicherheit einer Maschine sich bewegen, daß Millionen den Willen eines Einzigen ausführen und daß diese Millionen ohne Rücksicht auf Hindernisse und scheinbare Unmöglichkeit kein anderes Ziel haben, als den Willen dieses Einzigen auszuführen. Und lauert die furchtbarste Gefahr, hat der Führer es befohlen, dann geht die Mannschaft in den sicheren Tod. Zu gehorchen ist des Soldaten höchste Pflicht, ob der Schlachtenlenker ihn zum Tode oder zum Siege führt. Und dem Heere winkt der endgültige Erfolg und der Siegespreis, bei dem die beste Manneszucht durch lange Übung in Fleisch und Blut übergegangen ist.

Und darum dürfen wir auf den endgültigen Sieg unserer Waffen hoffen, denn wir haben nicht nur eine gerechte Sache,

sind von der Ehrlichkeit und Wahrheit unserer Aufgabe felsenfest überzeugt, erfreuen uns nicht nur der bewährtesten und zuverlässigsten Führung, sondern unsere Millionen Streiter überragen an Disziplin und Manneszucht alle Heere der Welt.

Die Weisen sagen, das irdische Königtum ist ein Abbild des himmlischen. So ist auch die irdische Kriegsführung für uns ein Vorbild für die Art, wie wir kämpfen sollen für alles Heilige und Göttliche. Auch dort müssen wir sagen können: „Fest steht und treu die Wacht", die Wacht, zu der uns der Gott der Heerscharen berufen. Wollen wir uns selbst, wollen wir ganz besonders unsere Kinder, die Träger der Zukunft dazu erziehen, dann müssen wir die aus dem Kriege sprechende Gottesstimme hören, wir müssen das Gotteswort, das wir heute vor Jahrtausenden am Gottesberge vernommen, so hüten, wie das Gotteswort, das wir jetzt aus dem Kanonendonner hören, d. h. wir müssen unsere Kinder erziehen durch Gewöhnung, durch Kameradschaft zum Gehorsam und zur willenlosen Ausführung eines höheren Willens.

Zunächst durch Gewöhnung. Die militärische Ausbildung wird in zwei bis drei Jahren erreicht und zur höchsten Vollendung geführt. Zur Ausbildung unserer Kinder hat uns die Vorsehung eine längere Frist gegeben. Während Gottes Schöpferweisheit alle lebenden Wesen in wenigen Wochen zur Selbstständigkeit heranreifen läßt, so daß sie der Mutterhilfe nicht mehr bedürfen, schreitet die Entwicklung des zur Herrschaft über alle Wesen und die ganze Schöpfung berufenen Menschensprosses so langsam voran, daß im Durchschnitt unser Kind mindestens bis zum Beginn des 15. Lebensjahres ständig um uns ist. Wir sind wahrlich schlechte Lehrmeister, kaum mittelmäßige Unteroffiziere, wenn es uns in diesen 14 Jahren wo die Aufnahmefähigkeit am größten, die Widerstandskraft am geringsten, wo wir unser Kind formen und bilden können, wie der Töpfer den Ton, nicht gelingen sollte, dem Kinde unseren Willen so einzuflößen, daß er die Triebfeder seines Handelns für sein ganzes Leben bleibt.

Die Möglichkeit dieser wirksamen Erziehung ist allen Eltern gegeben. Den jüdischen Vater, die jüdische Mutter aber unterstützt unsere heilige Religion darin in besonderem Grade durch jedes einzelne ihrer Gebote. Greifen wir als Beispiel nur „die Segenssprüche" heraus. Noch vor Abschluß des zweiten Lebensjahres, sobald das kleine Wesen zu sprechen beginnt, können wir damit anfangen, ihm nichts zu verabreichen, ohne daß es uns die „Brochoh" nachgesagt. Wir schaffen uns damit eine stets sich wiederholende, ständig wachsende Quelle der reinsten Freude und unserem Söhnchen einen Born unermeßlichen Segens. Der kleine „Rekrut" lernt seine Sehnsucht nach der lockenden Süßigkeit, nach dem begehrten Apfel, nach dem gewünschten Stück Kuchen zurückzudämmen, bis er seiner „Pflicht" genügt, bis er die weggeworfene Mütze wiedergeholt hat, er lernt, ohne viel Rederei, Gott als den gütigen Geber aller Erdengüter kennen, er lernt die verschiedenen Genußmittel nach ihrer Herkunft unterscheiden, ob sie vom Baume, aus der Erde, vom Weinstock usw. herstammen. Allmählich begreift er, aus sich selbst heraus die verschiedenen Segenssprüche auseinanderzuhalten, er ist ein denkender Mensch geworden gegen das gleichaltrige arme Kind, dem des Vaters und der Mutter Leichtsinn diese Segensquelle vorenthalten hat. Die Brochaus werden zum „Segen" für das Kind und für das Haus, in dem sie gehört werden. Lernt dann später das Kind die hebräischen Worte übersetzen, dann bleibt die Bedeutung der Ausdrücke in seinem Gedächtnis haften nach der kürzesten Übung, weil die Worte durch den häufigen Gebrauch ihm geläufig sind, während andere Kinder die in der Schule erlernten Segenssprüche samt der Übersetzung alsbald wieder vergessen, weil sie sie eben nicht üben.

Dasselbe gilt vom hebräischen Lesen und der darin nötigen Fertigkeit. Bei all den Kindern, wo die häusliche Übung fehlt, hat die Schule ihre ewige Qual, ihre ständige Not, sie muß statt des nötigen Übersetzungs-, Geschichts- und Religionsunterrichts immer wieder Leseübungen vornehmen, weil die Kinder das mühsam beigebrachte Lesen nicht durch steten Ge-

brauch befestigen, sondern allmählich wieder vergessen und verlernen. Die Fertigkeit im Deutsch-Lesen wird ja auch nur durch den unablässigen Gebrauch erworben. Sobald das Kind Lesen und Schreiben erlernt hat, beginnt die bewußte und unbewußte Übung allerwärts, in der Schule, im Hause, auf der Straße. Wenn es Geschichte, Erdkunde, Sprachen erlernt, wird von selbst dabei die Lesefertigkeit geübt, wenn es die Zeitung zur Hand nimmt, sich an Kindererzählungen und Märchen ergötzt, Briefe schreibt und empfängt, die Firmenschilder der Häuser betrachtet, immer übt es sich, befestigt es sich in der Kunst des deutschen Lesens. Wenn aber das Kind, nachdem es die hebräische Lesefibel beiseite legen kann, von uns nicht dazu angehalten wird, morgens und abends zu beten, zu „benschen", zu „lainen", dann können die wenigen Stunden in der Schule unmöglich die Wunderwirkung haben, daß unser Sohn mit der Gemeinde beten, am öffentlichen Gottesdienst teilnehmen kann.

Erfüllen wir aber das Gebot, das wir aus dem Schma-Gebete kennen: „Du sollst einprägen, einschärfen Deinen Kindern", bewähren wir uns als der von dem obersten Befehlshaber bestellte Vorgesetzte, der nicht müde wird mit seinen Mannschaften zu exerzieren, dann haben wir unsere Kinder mit der Fähigkeit ausgerüstet, zu kämpfen und zu siegen, zu siegen, wie zahlreich auch die Feinde und die Anfechtungen sein mögen.

Zu der Ubung muß die Gleichheit hinzukommen. Wir müssen unsere Kinder gleich lieb haben, gleichmäßig behandeln, soweit nur möglich gleich beköstigen, gleich kleiden, gleich beschenken, gleicherweise in unsere Nähe ziehen, gleich strafen und belohnen. Es war ein Unglück, daß Isaak den Esau, Rebekka den Jakob als Lieblingssohn behandelte, es war ein Unglück, daß Jakob seinen Sohn Joseph vor allen bevorzugte, und unsere Weisen ziehen daraus die warnende Lehre, nicht ein Kind anders zu behandeln als die anderen Kinder.

Das gilt für beide Eltern. In keinem der Kinder darf der Argwohn rege werden, bevorzugt oder zurückgesetzt zu

sein, sie müssen sich gleich nahe den Elternherzen fühlen, so viele Unterschiede auch unter ihnen durch Anlagen und Äußerlichkeiten herrschen mögen.

Bis zum sechsten Lebensjahre, bis wohin die Erziehung ausschließlich im Hause, in der Familie sich vollzieht, dürfte auch kaum ein derartiger Gedanke im Herzen eines Kindes rege werden. Der Schwerpunkt der Erziehung bleibt zwar auch ferner im Hause, aber fortan tritt die Schule ergänzend hinzu und teilt sich mit den Eltern in der Aufgabe der Erziehung. So wie unsere Schulen im Prinzip gedacht, wenn auch nicht immer in der Wirklichkeit beschaffen sind, bilden sie eine ganz unschätzbare, eine vorzügliche Stütze und Förderung für die richtige Erziehung des Kindes. Unsere Schulen werden zwar nicht in militärischem Geiste geleitet, aber sie haben doch viel Ähnlichkeit mit dem Heerwesen, und die Aufnahme des Kindes in die Schule ist deshalb sehr wohl zu vergleichen mit dem Eintritt des Erwachsenen beim Heere. Das Kind erhält in seinen Mitschülern und Kameraden einen gleichberechtigten Gefährten, es lernt, es verspürt etwas von der Gleichheit aller Menschen. Ob arm oder reich, ob aus vornehmem oder geringem Hause, alle sitzen auf der gleichen Schulbank, alle beschäftigen sich mit der gleichen Aufgabe, dem Muttersöhnchen, dem in Samt und Seide gekleideten Millionenerben wird keine andere Behandlung zugestanden als dem Bettlerkinde. Nicht der Stand und die Geltung der Eltern, nicht die Vorrechte der Geburt begründen eine besondere Bevorzugung, sondern der Fleiß, das Betragen, die Begabung und die Tüchtigkeit bestimmen den Rang und den Platz. Das ist ein Segen, der ganz unschätzbar ist.

Nun sind aber in unserem Staate die Unterrichtsanstalten nicht Einheitsschulen, sondern sie tragen den Standes- und den Klassenunterschieden Rechnung, sie sind eingeteilt in niedere, mittlere und höhere Schulen. Und wenn wir unser Kind eine höhere Schule besuchen lassen, sieht das Kind die Absicht, die uns vielleicht leitet, unserem Kinde eine umfassendere bessere Bildung zu geben, viel weniger ein, als es darin

das Streben erblickt, zu den höheren Ständen gezählt zu werden. Es sieht mit einem gewissen Hochmut auf die Zöglinge der mittleren und niederen Schulen herab, das Gefühl der Gleichheit und Gleichberechtigung aller Menschen, aller Gesellschaftsklassen erleidet einen Stoß, der Tag für Tag während der ganzen Schulzeit genährt wird.

Es gibt nur eine einzige, vollkommene und wahrhafte Einheitsschule, und das ist die jüdische Religionsschule. Hier sitzt wirklich das Kind des Herrn neben dem Kind des Dieners, hier herrscht vollkommene Gleichheit.

Und wenn das Kind des Vorstehers sieht, daß ihm die höhere Stellung seines Vaters nichts hilft, daß ihm der Sohn des Synagogendieners vorgezogen wird, weil er fleißiger, aufmerksamer, artiger sich beträgt, so ist diese durch die Jahre der Kindheit hindurch fortgesetzte Wahrnehmung für die ganze Lebensanschauung, für die Charakterbildung des Kindes so segensvoll, so weitgreifend, daß alle anderen Fragen daneben verschwinden.

Wenn aber das Kind, das für den allgemeinen Unterricht von den öffentlichen Schulanstalten Gebrauch macht, der für die religiöse Unterweisung bestehenden Schule ferngehalten und für sich allein gerade in diesem Fache unterrichtet wird, so liegt für das Kind darin der Gedanke ausgesprochen, mit den Andersgläubigen magst Du Verkehr und Umgang pflegen, obschon Dein Glaube nicht ihr Glaube ist; aber mit Deinen jüdischen Brüdern und Schwestern darfst Du nicht auf einer Schulbank sitzen, weil ihr Vater weniger besitzt als Dein Vater. Welcher Hochmut liegt in den Worten: „Ich kann doch mein Kind nicht in die jüdische Religionsschule schicken!“ Welche Versündigung, diese bösen Geister schon in die Herzen der Kinder zu pflanzen. Woher soll solchen Kindern Liebe zu ihren Glaubensbrüdern, Liebe zu ihrem Gotte und der Gotteslehre erstehen?!

Man mag vielleicht einwenden, manches Kind wird nur deshalb nicht in die jüdische Schule geschickt, weil die Eltern es vor üblen Angewohnheiten, gefährlichen und verderblichen

Eigenschaften und Anschauungen bewahren wollen, die nun einmal in den ärmeren Ständen herrschen, weil das Kind vor der Verwahrlosung behütet werden soll, die mit der Niedrigkeit verbunden ist.

Aber auch diese Meinung entspringt nur dem Dünkel über die eigene eingebildete Vortrefflichkeit und die der „besseren Stände." Er ist um so verwerflicher als damit eine Verdächtigung und Verachtung der ärmeren Mitmenschen verbunden ist. Schon unsere Weisen haben gemahnt: „Achtet wohl auf die Söhne der Armen, von ihnen geht die Lehre aus (Nedarim 81a). Und bis zur Stunde ist das die Regel geblieben. Das verwöhnte Söhnchen mag in ziemlich wertlosen Äußerlichkeiten in Haltung und Geberden, im Gebrauch konventioneller Redensarten, vielleicht, das schlichte Kind aus dem Volke überbieten; in ausschlaggebenden Eigenschaften und Vorzügen, in Wohlverhalten, Bescheidenheit, Fleiß, Betragen, Aufmerksamkeit, Sittsamkeit steht es zumeist hinter dem ärmeren Kinde zurück; und ohne Frage gewinnt es durch das Zusammensein mit Kindern verschiedener Stände reichlich so viel als es möglicherweise an Äußerlichkeiten verliert.

Aber gesetzt, unser Kind sei wirklich das bessere, dann trägt es durch seine Einreihung in die Gesamtheit zur Hebung der Klasse, der Schule bei, sowie das deutsche Heer dadurch die anderen überragt, daß in seinen Reihen der Oberlehrer neben dem Tagelöhner im Schützengraben liegt und dadurch das sogenannte Niveau, der innere Gehalt und Bildungsgrad des ganzen Heeres gehoben wird. Und dieses Opfer sind wir der Gemeinde, der Religion, unserem Gotte ebenso schuldig, wie die Vaterlandsliebe solche Hingebung von ihren gebildeten Kreisen fordert. In Wahrheit schädigen wir aber durch die hochmütige Trennung uns und unser Kind ebenso sehr wie wir die Gesamtheit benachteiligen und nützen durch den Anschluß ebenso unserem Kinde wie der Gesamtheit. So wie es niemand zu bestreiten wagt, daß mit dem größeren Besitz, den uns die Vorsehung geschenkt, uns die Verpflichtung auferlegt worden, Opfer zu bringen für den ärmeren Bruder, so sollen wir auch mit dem

besseren und begabteren Kinde, mit dem uns Gott begnadet hat, soweit nur möglich beitragen zur Heranbildung der minder begünstigten Kinder und Klassen. Kameradschaft, Gleichheit, Zusammenschluß ist das zweite, das die Gottesstimme, die aus dem Kriege tönt, von uns heischt.

Unterordnung, Disziplin, Enthaltung von jeglicher Kritik, unbedingter, wortloser Gehorsam ist das dritte. Zu solchem Gehorsam bequemen wir uns auch, zu solchem Gehorsam erziehen wir auch unser Kind, wenn es sich um die öffentliche Schule handelt. Auch an ihr haben wir manches auszusetzen. Wir bemängeln, daß zu viel Sprach- und zu wenig Sachunterricht erteilt wird oder umgekehrt. Wir werden an diesem oder jenem Lehrer etwas zu tadeln haben; der Stundenplan hat nicht ganz unseren Beifall und dergleichen mehr. Aber wir fügen uns stillschweigend, wir wissen: wir sind nicht die Behörde, die über diese Dinge zu befinden hat, und wir halten auch unseren Sohn zur genauen Erfüllung der Schulordnung und all ihrer Forderungen an. Wir gehorchen, und unser Kind lernt gehorchen, und das ist von unendlichem Segen für unser Kind.

Doch die Religionsschule, die der Stolz und der Schmuck der Gemeinde sein müßte, denn in ihr wird unser Heiligstes gelehrt und in ihr sammeln sich unsere Teuersten, unsere Lieblinge, diese Schule bildet das „Schmerzenskind“ der Gemeinde, an ihr hat jeder etwas auszusetzen. Dem Einen paßt der erste Wochentag nicht als Unterrichtszeit, denn da will er Ausflüge machen mit seinen Kindern, dem Andern sagt der Unterricht am Nachmittag nicht zu, der Dritte hat die Auswahl der Unterrichtsfächer zu bemängeln, dem Vierten wird nicht strenge genug und dem Fünften zu strenge verfahren, diesem ist die angesetzte Stundenzahl zu groß und jenem ist der Geist und die Gesinnung zu fromm, und den meisten die Gesellschaft nicht vornehm genug. Jeder fühlt sich berufen und berechtigt zur Kritik, und das Ergebnis ist: Wir schicken unser Söhnchen, unser Töchterchen nicht dahin, wir lassen Privatunterricht geben. Natürlich aber nicht täglich, damit das Kind mehr

lernt, als die Schule zu erreichen vermag, sondern beschränkt auf die zwei pflichtgebotenen, obligatorischen Stunden. Daß in diesen zwei Stunden nicht die allerbescheidensten Erfolge erreicht werden können, daß diese Kinder allesamt unwissend bleiben, daß ihnen unser herrlichstes Kleinod, unsere Gotteslehre, unser Judentum ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch bleiben muß, daß sie keine dauernde Liebe und Anhänglichkeit und Opferfähigkeit mit ins Leben hinausnehmen können für eine Sache, die sie nicht kennen gelernt haben, das ist zwar der schlimmste, aber lange nicht der einzige Mangel, der dem Privatunterricht anhaftet. Eine fast ebenso unheilvolle Wirkung ist, daß der Geist des Gehorsams, der Unterordnung, der militärischen Disziplin, der Manneszucht, also hier der Kinderzucht, aufgehoben wird auf einem Gebiet, wo er am allernotwendigsten ist. Der Schulunterricht trägt, wie wir das ja soeben besprochen haben, etwas von dem militärischen Charakter an sich, und das Wort „Disziplin“ ist von der Schule genommen und auf das Heerwesen erst übertragen. Dem Privatunterricht dagegen ist der Stempel des Beliebens, der Willkür, des privaten d. h. Einzelwillens aufgeprägt. Die Kinder haben sich nicht zu fügen den gegebenen Anordnungen der Schule, nicht den ihrer Kritik entzogenen Verhältnissen des Raumes, der Zeit und der Art und Weise, kurz, sie haben nicht zu gehorchen sondern sie, — und was in diesem Falle dasselbe ist, ihre Eltern — haben zu befehlen, wo der Unterricht erteilt werden soll, wann und wie, sie gebieten, und der Lehrer muß sich diesen Wünschen fügen. Das ist aber um so schlimmer, weil diese Willkür im ganzen übrigen Anschauungskreis, im ganzen übrigen Leben unseres Kindes ausgeschaltet ist und nur beim Religionsunterricht sich breit machen darf. In allen anderen Seiten seines beschränkten Gesichtskreises lernt unser Kind sich unterordnen: es muß in der Frühe aufstehen, je nachdem die Schule es verlangt, es muß arbeiten, soviel die Schule ihm auferlegt, es muß lernen, auch wenn ihm der Gegenstand durchaus nicht zusagt, kurz, es muß gehorchen. Aber sobald die Religion und religiöse Dinge in Frage kommen, da hat es zu

befehlen, zu wünschen. Das hat aber nicht nur für sein religiöses künftiges Verhalten, das hat für sein ganzes Leben nachteilige Folgen.

Wir sagen vielleicht: „Die Schule stellt zu große Anforderungen, es sind zu viel Stunden angesetzt“ und dergleichen Aber den anderen Kindern sind doch die Anforderungen nicht zu hoch. Und diese anderen Kinder haben im übrigen dieselben Aufgaben zu lösen, sind vielleicht noch weniger begabt als unser Sohn, und sie genügen vielleicht noch einer ganzen Reihe weiterer Pflichten, von denen unser Sohn sich selbst für frei hält, sie besuchen z. B. täglich morgens und abends den Gottesdienst und dergleichen. Aber wir sind um die Gesundheit unseres Kindes besorgt, wir können nicht zugeben, daß es zu sehr überbürdet werde, daß ihm der einzige freie Tag in der Woche der Sonntag, auch noch verloren gehe. Aber die anderen meist ärmeren Kinder werden doch in ihrer Gesundheit nicht geschädigt, und unser Söhnchen wird doch besser ernährt, bewohnt gesündere Räume, genießt eine viel sorgfältigere Körperpflege, hat doch in seinen Arbeiten manche Hilfe und Erleichterung, die jene entbehren, ist doch frei von mancherlei häuslichen Störungen und Leistungen, denen jene unterworfen sind. Ist also nicht die ganze Besorgnis um die Gesundheit unberechtigt? Oder unser Söhnchen ist wirklich blaß und angegriffen, dann können wir mit demselben Rechte schließen, daß unser ganzes System ein verkehrtes ist, daß es mit den Kindern genau so sein muß wie bei den Erwachsenen mit der Einberufung zum Heeresdienst, daß die Anstrengungen, die Märsche, die rücksichtslose Aussetzung des Körpers allen Unbillen des Wetters, des Regens, des Sturms, des Sonnenscheins, des Frühaufstehens und was alles sonst verlangt wird, den Schwächling nicht über den Haufen wirft, sondern allmählich ihn stärkt und abhärtet. „Der Mensch ist zur Anstrengung geboren“ (Hiob 5,7), und gerade der Jude, das jüdische Kind schon, wenn es zur Anstrengung erzogen wird, gelangt dazu, daß es an Widerstandsfähigkeit und Ausdauer alle anderen überragt. Also fort mit aller übertriebenen Empfindsamkeit; was andere Kinder können, wird auch unser Kind zu leisten vermögen.

Es bliebe noch die vierte Eigenart das Heerwesens und besonders des Krieges, die Form der Befehlsübermittelung des obersten Willens in ihrer Anwendung auf uns und unsere Kinder.

Was den militärischen Befehl besonders kennzeichnet, ist die Kürze und Bestimmtheit. Jedes überflüssige Wort wird vermieden, alles so kurz und so klar als nur denkbar ausgedrückt. Es heißt nicht: Bleibet stehen, sondern: „Halt“, nicht: gehet weiter, sondern „marsch“, „Gewehr auf“, „Gewehr ab“, ein oder zwei Ausdrücke, statt eines ganzen Satzes, und alles ohne Begründung und nähere Ausführung. Warum sie das oder jenes zu tun haben, wird den Truppen nicht mitgeteilt sie haben zu gehorchen und den Befehl auszuführen, Grund und Zweck werden sie schon später einsehen; und sehen sie es nicht ein, dann ändert das an der Sache auch nichts. Das ist so Brauch im Heeresdienste, selbst in Friedenszeiten; im Kriege aber steigert sich noch die Zurückhaltung. Da werden die Truppen fortgeschickt und sie wissen nicht: wohin? sie machen Halt, und wissen nicht: wo? sie haben lange Märsche zurückzulegen und man sagt ihnen nicht weshalb, und sie liegen irgendwo still und sie erfahren nicht, auf wie lange? Selbst höhere Vorgesetzte haben oft keinen Einblick in den Feldzugsplan, und erst nachträglich gelangt es auch zu ihrer Kenntnis, welche Absicht der oberste Leiter mit seiner geheim gehaltenen Idee verfolgt und welch klugem und kühnem Plane des Feldherrn sie dienstbar gewesen. Nur er, der oberste General, mit seinen Vertrauten muß wissen, was er will, vor seinem Auge muß die Lage und ihre Beherrschung und die Mittel zu ihrer Bewältigung deutlich und sicher erwogen sein.

Das ist aber genau das Abbild des himmlischen Heerführers, des Herrn der Heerscharen. Er hat uns seinen Willen mitgeteilt, er hat uns seine Lehre gegeben, seine Gesetze kund getan, er spricht, das sollst Du und das sollst du nicht, das sollst Du genießen und das sollt Ihr nicht essen, so sollst Du Dich kleiden und das sollst Du nicht als Gewand benutzen. Weshalb? Wir wissen es nicht; zu welchem Nutzen und

Zwecke? Es ist uns nicht gesagt; es ist der Wille unseres himmlischen Vaters, und wir haben zu gehorchen. Und indem wir gehorchen und indem wir uns hineinleben in den Weg, den er uns vorgeschrieben, und indem wir die Gesetze ausführen, die er aufgestellt, und uns vor allen Dingen hüten, die er uns verboten, erleben wir immer deutlicher den Segen aller uns auferlegten Pflichten und gewinnen allmählich einen Einblick in seinen verborgenen Feldzugsplan, wie er uns gegen unseren inneren Feind gewappnet und wie er uns gegen alle Angriffe schützt, die des Menschen Leib und des Menschen Seele bedrohen und wie er uns über alle Zufälle und Geschicke erhoben, die andere Menschen zu Boden drücken und ihnen die Reinheit der Seele und die Freude des Daseins rauben können.

Daß unsere deutschen Heere bisher fast immer und überall gesiegt haben, das danken wir der Einigkeit und Gleichheit, der Kameradschaft der Heeresmassen, wir danken es der Disziplin, dem Gehorsam und der blinden Gefolgschaft aller Untergebenen gegenüber ihren Führern, wir danken es aber ganz besonders der Geschicklichkeit, mit der die Führer zu befehlen verstehen, ihre Pläne, Entwürfe, Ideen der Welt erst enthüllen, nachdem der Sieg erfochten und aus den Tatsachen ihr Wille nachträglich erkannt wird.

Das ist aber auch einer der wesentlichsten Vorzüge in der Erziehung der Jugend, wenn der Vater, die Mutter, der Lehrer in rechter Weise befehlen, wenn sie klar und bestimmt ihren Willen aussprechen und fest auf der Erfüllung des Willens bestehen und nicht lange Erörterungen darüber erlauben. Das Kind fragt freilich, wozu und weshalb soll ich das oder das nicht, warum darf ich nicht länger aufbleiben, warum soll ich das nicht essen, wozu soll ich das lernen? Warum? Weil ich, Dein Vater, Dein Lehrer es so will und weil Du zu gehorchen hast. Es würde ja den rechten Grund doch nicht verstehen, das Heilsame der Absicht doch nicht begreifen. Aber allmählich dämmert bei ihm die Erkenntnis und es sieht immer mehr ein, daß alles, was von ihm verlangt worden, zu

seinem Heile gewesen und es lernt für alle Folgezeiten, sich unterzuordnen. Auch beim Lernen, beim Unterricht ist alle überflüssige, ausgedehnte Erklärung vom Übel. Lernen soll das Kind, die Form und den Inhalt seinem Gedächtnis einprägen und immer weiter lernen. Die Erklärung und das Verständnis wird ihm dann von selber kommen. Die Erklärung soll nur so weit gehen, daß es nicht gedankenlos lernt, dann aber kann man getrost darauf rechnen, daß die Wahrheit und Schönheit der Lehre sich von selbst ihm enthüllen.

So haben unsere Alten mit ihren Kindern gelernt, und so haben sie die Jugend erzogen. Sie selbst haben die Mannschaft des Herrn der Heerscharen gebildet und ihre Kinder haben sie als „Soldatenkinder" erzogen. Sie haben ihr Leben hingegeben für die Heiligkeit des Gottesnamens, sie waren leicht wie die Adler und tapfer wie die Löwen. O, daß die furchtbare Prüfung dieses Krieges uns lehre, wieder Gott in Wahrheit zu dienen und wir um dieser Hingabe willen an Gott eines dauernden Friedens gewürdigt werden, der all die Wunden heilt, die der ganzen Welt geschlagen wurden und der Menschheit wieder die Freude zurückgibt an der Arbeit im Weinberge Gottes.



Probleme der Pentateuchexegese.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

VIII.

Die Sintflutgeschichte (Gen. 6,9—9,17) [1].

(Schluß.)

Wir haben bisher viele Momente angeführt, die wohl hinreichen dürften, das kritische Gebäude der neuesten Pentateuch-

[1]) Im vorhergehenden Artikel sind folgende Druckfehler zu verbessern: Seite 216 Zeile 10 von unten statt P. lies J; Seite 217 Zeile 16 von oben statt Erdmans lies Eerdmans; Seite 222 Zeile 2 von oben ist zu lesen 7,6, und Zeile 3 ist zu lesen 7,7.

Ausleger bezüglich der Sintflutgeschichte zu erschüttern. Es erübrigt nur noch, die gegen unseren biblischen Bericht von der Kritik gerichteten Angriffe abzuwehren. Vorzüglich sind es die Widersprüche und Wiederholungen, welche der Annahme der Einheit der vorliegenden Erzählungen entgegenstehen sollen. Wir wollen die diesbezüglichen beachtenswerten Einwendungen einer Prüfung unterziehen.

Am auffälligsten erscheint der Widerspruch zwischen 6,1f. und 7,2ff. Während an ersterer Stelle verordnet wird, von allen Tierarten je zwei (ein Paar) in die Arche zu bringen, wird in 7,2 dem Noah von Gott befohlen, von den reinen Tieren je sieben Paare zu nehmen. Zu dieser Haupt-Differenz zwischen den genannten beiden Stellen kommen noch einige Verschiedenheiten im Stil der Teile (6,9—22 und 7,1—5), in denen diese Stellen enthalten sind, nämlich:

1. In 6,9; 11—13; 22 ist der Gottesname אלקים im Gebrauch, während in 7,1; 5 der שם הויה den Befehl erteilt.

2. In 6,18 werden die Glieder der Familie Noahs einzeln aufgezählt, in 7,1 dagegen werden alle in dem Ausdruck וכל ביתו zusammengefaßt.

3. Anstatt זכר ונקבה in 6,19 hat 7,2 איש ואשתו (allerdings in 7,3 auch זכר ונקבה, worüber bereits oben S. 221 gesprochen wurde). Andere Verschiedenheiten werden noch weiter unten besprochen werden.

Allein sämtliche auffällige Erscheinungen finden eine vollkommen befriedigende Erklärung durch den Kommentar von M. L. Malbim zu 7,1ff. Wir wollen hier seine Erklärung dem Inhalte nach wiedergeben.

Die hier mitgeteilte Rede Gottes geht von einem andern Gesichtspunkte aus als die vorhergehende Rede (6,13—21). In letzterer Rede wird der Gottesname אלקים genannt, derselbe Name, der bei der Schöpfung der Welt (Gen. Kap. 1) gebraucht worden. Denn der Weltschöpfer ist der Gott, der trotz der Entartung der Menschheit (und auch der Tierwelt) für die Erhaltung seiner Schöpfung Sorge trägt. Daher wird oben die Anordnung getroffen, daß von allen Tieren so viele gerettet werden, als

zur Erhaltung aller Arten nötig ist[1]). Als aber die Zeit der Katastrophe herannahte, sprach Gott zu Noah als הויה, als der mit dem Menschen, besonders mit dem Gerechten, seiende, ihm mit besonderer Fürsorge (השגחה פרטית) beistehende Gott (vgl. Jeschurun I 277). Da wird dem Noah gesagt, er solle einziehen in die Arche mit seinem ganzen Hause (וכל ביתו); dies bezeichnet nicht bloß seine Familienmitglieder, sondern seinen ganzen Besitzstand, insoweit er zu seinem Bedarfe nötig erscheint. (Ähnliche Bedeutung hat בית auch im Dekalog, Exod. 20,14.) Merkwürdig, daß auch der Held des keilinschriftlichen Flutberichts Utnapischtim zuerst in das Schiff sein ganzes Besitztum an Silber, Gold und jeglichem Samen des Lebens bringt[2]); dann kommen erst allerlei Tiere des Feldes. Weiter wird dann in 7,3 dem Noah der Auftrag gegeben, daß er von den in seinem Hause befindlichen reinen Tieren nur je sieben Paare, von den unreinen Haustieren (wie Pferde, Esel, Kamele) je zwei (nach Malbim: 2 Paare) und auch von den in seinem Hause vorhandenen Vögeln je sieben Paare in die Arche mitnehmen solle. Man begreift jetzt, warum bei den Vögeln nicht das Adjektiv הטהור hinzugefügt wird. Denn da nur von den im Hause Noahs befindlichen Vögeln die Rede ist, so ist es selbstverständlich, daß nur reine gemeint sind, da die unreinen Vögel Raubvögel sind und im Hause Noahs nicht vorhanden waren.

Daß hier nur von Noahs Haustieren die Rede ist, beweist entschieden der Befehl תקח לך (du sollst dir nehmen). Gewiß sollte doch Noah nicht in Feld und Wald umherstreifen und die Tiere zusammentreiben. Ebenso heißt es oben 6,21 bei den Lebensmitteln, die Noah herbeizuholen hatte ואתה קח לך (du nimm dir). Dagegen wird von der Gesamtheit der Tiere, oben 6,20 gesagt: יבאו אליך (sie werden zu dir kommen), d. h. sie

---

[1]) Dadurch erklärt sich das nachdrückliche למינהו (6,20) in dieser Rede, da es gilt, alle geschaffenen Arten (Gen. 1,21; 25) zu erhalten.

[2]) Ob der Ausdruck „Samen des Lebens“ (zer napshati im keilschriftlichen Text), der dort auch früher beim Befehl zum Bau des Schiffes vorkommt, auch die Haustiere in sich begreift, mögen die Assyriologen entscheiden.

werden von selbst kommen, sei es durch besondere göttliche Fügung, sei es durch die Flut und schon durch das Vorgefühl der nahen Katastrophe ihm zugetrieben. Dies zeigt uns, daß תביא אל התבה in 6,19 auch zu übersetzen ist: „Lasse in die Arche hineinkommen“ (nicht: „Bringe in die Arche“). — Auch der Ausdruck איש ואשתו (7,2) statt זכר ונקבה findet seine Erklärung darin, daß bei den großen Haustieren, die stets in der Umgebung des Menschen weilen, von „Mann und Weib“, wie beim Menschen, gesprochen wird. — In 7,5 wird dann erzählt, daß Noah diesen von הויה erhaltenen Befehl (die Herbeiholung der bestimmten Anzahl seiner Haustiere und deren Bergung in der Arche) sofort ebenso ausgeführt hat, wie er vorher (nach 6,22) das Gebot des אלקים (die Verfertigung der Arche und die Herbeischaffung der Lebensmittel) vollzogen hatte. Auch der Ausdruck לחיות זרע (7,3) paßt gut für die Haustiere, mit denen Viehzucht getrieben und Nachkommenschaft erhalten wird (vgl. 19,32), während vorher 6,19f., wo es sich um die Erhaltung der Schöpfung handelt, nur להחיות (leben zu lassen) gesagt wird.

Nach unserer Annahme erklärt sich auch die Stelle 7,8f. in einfacher Weise. Nach der Kritik ist diese Stelle im Widerspruch sowohl mit J als mit P. Erstere Quelle läßt von den reinen Tieren sieben Paare in die Arche ziehen, während nach 7,9 auch von den reinen Tieren nur je zwei hineinkommen. P. wieder kennt keinen Unterschied zwischen reinen und unreinen Tieren, 7,8 hätte danach nicht beide Gattungen besonders erwähnen sollen. Wir haben bereits oben Seite 222 gesehen, wie die Kritik durch Zuweisung der Stelle an den Redaktor die Schwierigkeit zu heben vermeint. Allein es müßte doch auch erklärt werden, was der Redaktor mit dieser Angabe beabsichtigt hat. Eine Ausgleichung des Widerspruchs zwischen P und J ist damit keineswegs erzielt; vielmehr bieten diese Verse nur einen Bericht, der (nach der Kritik) weder mit der einen noch mit der anderen Quelle harmoniert. Man beachte aber, daß in 7,9 die Tiere von selbst zu Noah in die Arche kommen (באו אל נח), als Noah schon in der Arche war (7,6). Es waren also nicht die Haustiere Noahs, die er sich ja

nehmen sollte (7,2). Danach waren es also auch die reinen Tiere die (von der Thora, Deut. 14,5) für rein erklärten Waldtiere, von denen, ebenso wie von den unreinen Tieren, nur je zwei zu Noah in die Arche kamen. Die Erzählung der Genesis erfolgt also in schönster Ordnung. 7,5 berichtet, daß Noah (während der 7 Tage) den Befehl des 'ה ausführte, also von seinen reinen Haustieren je sieben Paare und von den unreinen Haustieren je zwei in die Arche brachte. Darauf wird in 7,6—9 weitererzählt: Als im sechshundertsten Lebensjahre Noahs die Flut eintraf und Noah mit seiner Familie in die Arche einzogen, da kamen von allen übrigen Tieren sowohl reinen als unreinen, auch von Vögeln und allem, was auf Erden sich regte, je zwei zu Noah in die Arche. Dies geschah aber nach dem Befehle des אלקים (in 6,19f.). Es mußte hier hervorgehoben werden, daß bei den nach dem Befehle des אלקים von selbst gekommenen Tieren kein Unterschied zwischen reinen und unreinen gemacht wurde, sondern von beiden Gattungen nur zwei von jeder Art hineingekommen waren.

Gegen die Einheit der Flutgeschichte der Gen. werden ferner chronologische Widersprüche geltend gemacht. Damit hängt auch zusammen der angebliche Widerspruch über die Entstehung der Flut. Nach 7,11 entsteht die Flut dadurch, daß alle Quellen der großen Tiefe brachen und die Schleusen des Himmels sich auftaten. Dies blieb so 150 Tage lang (7,24). Nachher wurden die Quellen der Tiefe und die Schleusen des Himmels geschlossen (8,2), und das Wasser nahm ab nach Verlauf von 150 Tagen (8,3). — Dies soll der Bericht des P sein Dagegen soll nach J die Flut durch einen 40 tägigen Regen entstanden sein (7,12), und nachher soll der Regen vom Himmel gehemmt worden sein. Dieser Bericht des J ergibt sich aus 8,2[b], dem die neuesten Kritiker 8,6[a] vorsetzen zu müssen glauben (Wellh., Budde, Gunkel, Dillm.). Schon der Umstand, daß dieser Kunstgriff nötig ward (s. oben S. 218), um einen dem P widersprechenden Bericht des J zu konstruieren, erregt den Verdacht, daß der Widerspruch mehr gesucht, als in Wirklichkeit vorhanden ist.

Was zuvörderst die Entstehung der Flut betrifft, so haben wir bereits oben S. 216 gezeigt, daß 7,11 durchaus nicht genügt, um das Eintreten der Flut anzuzeigen; es bedarf diese Angabe vielmehr der Ergänzung durch 7,12 (J). Der 40 tägige Regen ist die Folge des in 7,12 berichteten Vorganges. Daß ein solch außerordentlich langdauernder Regen durch Öffnung der ארבת השמים nach biblischer Sprache bewirkt wird, kann nach Maleachi 3,10 wohl niemand in Abrede stellen. Allein auch die Quellen der Tiefe öffnen sich nach talmudischen Aussprüchen bei lange anhaltendem Regen. Eine alte Agada lautet: ר׳ שמעון בן אלעזר אומר אין לך טפח מלמעלה שאין תהום יוצא לקראתו שלשה טפחים. R. Simon b. Elasar sagt, bei jedem Teil Regen, der von oben herabfällt, kommt ihm eine dreifache Wassermenge vom Tehom entgegen (Taanit 25[b]). Als Beleg wird in Jeruschalmi Berachot 9,2 Ps. 42,8 angeführt (vgl. Targum das.: „Der obere Tehom ruft dem unteren Tehom zu"). Ferner heißt es im Taanit 9[b]: תניא ר׳ אליעזר אומר כל העולם כולו ממימי אוקיינוס הוא שותה. Die ganze Welt wird bewässert durch Regen, der von den Gewässern des Ozeans kommt. Zu Gen. 7,11 bemerkt der Midrasch rabba c. 32: המקום שינה להם סידורו של עולם, הדרך הארץ המטר יורד והתהום עולה, דכתיב תהום אל תהום קורא לקול צינוריך ברם הכא נבקעו כל מעינות תהום רבה ואחר כך וארבות השמים נפתחו. Gott hat bei der Sintflut die gewöhnliche Weltordnung geändert. Gewöhnlich kommt zuerst der Regen von oben herab, und darauf kommt der Tehom von unten herauf, wie es heißt (Ps. 42,8): der obere Tehom ruft den unteren Tehom. Dagegen heißt es hier (Gen. 7,12): Zuerst brachen die Quellen des großen Tehom und dann taten die Schleusen des Himmels sich auf. Man wird nach diesen von palästinensischen Lehrern herrührenden Aussprüchen nicht umhin können, den in 7,12 berichteten 40 tägigen Regen als eine Folge des Zusammenwirkens der unteren und oberen Wassermassen zu erklären, wie dies in 7,11 dargestellt wird. Von einem Widerspruch hinsichtlich der Entstehung der großen Flut kann somit keine Rede sein [1]).

[1]) Übrigens ist ja aus der zu P gerechneten Stelle 9,14f. deutlich zu ersehen, daß auch diese Urkunde die Flut durch Regen entstehen ließ.

Einer besonderen Erörterung bedarf es, die scheinbaren chronologischen Widersprüche in unserer Erzählung zu erklären. Die Kritiker meinen, daß nur nach P die Dauer der Flut auf ein Jahr und 10 Tage bestimmt werde, vom 17. des 2. Monats des Jahres 600 (des Lebens Noahs) bis zum 27. des 2. Monats des Jahres 601 (Gen. 7,11 und 8,14). Davon sind 150 Tage (vom 17/2 bis 17/7) für das immerwährende Steigen des Wassers zu rechnen (7,11; 24; 8,3^{b}; 4); sodann 73 Tage der Abnahme des Wassers (vom 17/7 bis 1/10) bis zum Sichtbarwerden der Bergspitzen (8,3^{b}—5). Darauf folgen 90 Tage (vom 1/10 600 bis 1/1 601) bis zum Trocknen der Oberfläche der Erde (8,6—8,13). Zuletzt noch 56 Tage (vom 1/1 601 bis 27/2 601) bis zur völligen Trocknung der Erde (8,14). — Nach J dagegen soll die Flut im ganzen nur 61 Tage gedauert haben, und zwar 40 Tage des Regens (7,4; 12) und 3mal 7 Tage der Aussendung der Vögel (8,6—13). — Daß J unmöglich die ganze Dauer der Flut nur auf 61 Tage bestimmt haben konnte, ist bereits oben (S. 218) dargelegt worden.

Indessen bleibt noch immer bei oberflächlicher Betrachtung der chronologischen Angaben der Flutgeschichte eine Schwierigkeit, die einer Lösung bedarf. Dem ersten Anschein nach ist das, was in 8,1—2 erzählt wird, erst nach den in 7,24 erwähnten 150 Tagen erfolgt. Es hätte demnach der Regen erst nach 150 Tagen aufgehört (8,2^{b}). Nun hat es doch aber nach 7,12 bloß 40 Tage und 40 Nächte geregnet. Zur Beseitigung dieses Widerspruchs haben die meisten Erklärer (auch die Kritiker, welche die Ergänzungshypothese annehmen) das הגשם in 8,2 vom הגשם in 7,12 unterschieden. Letzteres ist der ununterbrochen herabstürzende Flutregen. Dieser dauerte nur 40 Tage und 40 Nächte. Nachdem dieser aufgehört hatte, fiel noch immer der gewöhnlich um diese Jahreszeit sich einstellende Regen, der, obgleich er immer nur eine kurze Zeit dauerte, noch 110 Tage das Wasser auf seiner Höhe erhielt, bis nach dieser Zeit auch dieser reguläre Regen gehemmt wurde (8,2^{b}). — Allein abgesehen davon, daß es nicht angeht, das הגשם in 8,2^{b} anders zu verstehen, als das gleiche Wort in 7,12, so zeigt

schon der Zusammenhang des Satzes 8,2ᵇ mit 8,2ᵃ, daß hier das Aufhören des Regens ebenso eine Folge ist der Verschließung der unteren und oberen Wassermassen, wie in 7,12 infolge der Öffnung dieser Quellen der Regen begonnen hatte. Sowie nun dieser in 7,12 genannte Regen der alles vernichtende Flutregen war, so kann in 8,2ᵇ auch nur das Aufhören dieses verderblichen Regens berichtet sein.

Es ist demnach entschieden, daß der Bericht 8,1 ff. nicht erzählt, was nach den 150 Tagen geschehen ist, sondern (wie bereits Luzzatto und Malbim erklärt haben) zurückgreifend darstellt, was während der 150 Tage von Gott gewirkt wurde, um die überschwemmte Erde wieder in ihren früheren Zustand herzustellen und die Schöpfung zu erhalten (daher der Gebrauch des Namens אלקים). Nachdem in 7,17—23 das allmähliche Steigen der Flut und die von derselben angerichteten Zerstörungen alles Lebens auf Erden geschildert worden, wird mit 7,24 dieser Bericht abgeschlossen[1]). Darauf folgt die Darstellung des Aktes der Restitution, wie zuerst nach Verlauf der ersten 40 Tage Gott seiner Schöpfung gedachte und durch einen Wind das Wasser beruhigte, so daß die unteren und oberen Gewässer verschlossen wurden und der Regen zu strömen aufhörte (8,1—2). Darauf folgt eine vorgreifende allgemeine Angabe (8,3ᵃ), daß das Wasser sich von der Erde wandte durch fortwährendes Schwinden. Dieser allgemeinen Angabe folgen dann in den Sätzen 8,3ᵇ ff. die speziellen Ausführungen, wie das Wasser allmählich abnahm bis zum völligen Trockenwerden der Erde und wie Noah sich von den verschiedenen Stadien dieser Wiederherstellung Kenntnis zu verschaffen wußte (8,3ᵇ bis 8,14). Wir haben hier in den VV. 8,3—14, wie so oft, כלל ואח"כ פרט, vgl. Jeschurun I S. 49[2]).

[1]) ויגברו המים heißt (wie Luzzatto richtig erklärt): „Das Wasser blieb hoch (auf seinem Höhenstand, ohne abzunehmen)." גבר hat hier eine ähnliche Bedeutung wie גבה, vgl. Ps. 103,11.

[2]) Es könnte auffällig erscheinen, daß nach dem 40 tägigen Regen (vom 17. Marcheschwan bis 27. Kislew) noch 110 Tage lang (bis 17. Nissan) das Wasser auf seiner Höhe erhalten wurde. Allein diese Frage muß

Es sei noch bemerkt, daß in der Sintflutgeschichte der Genesis 10 Zeitabschnitte sich befinden und dabei 5 Daten von Monatstagen, an welchen das Ereignis eintrat, angegeben sind. Sonst ist aus den Angaben der Zahl der Tage leicht das genaue Datum des Monatstages zu bestimmen.

Die fünf Daten der Monatstage sind angegeben in 7,11; 8,4; 8,5; 8,13; 8,14. Die 10 Zeitabschnitte, in welchen die Sintflutgeschichte verläuft, sind folgende:

1. 7 Tage der Vorbereitung zum Einzug in die Arche vom 10.—17. Marcheschwan des Jahres 600 (7,4; 10f.).

2. 40 Tage Regen, vom 17. Marcheschwan bis 27. Kislew (7,11f.).

3. 110 Tage, in denen das Wasser auf seiner Höhe verblieb, vom 27. Kislew bis 17. Nissan (8,3f.).

---

sich auch die Kritik vorlegen; denn jedenfalls war doch R der Ansicht, daß es nur 40 Tage geregnet und dennoch das Wasser erst nach 150 Tagen zu sinken begonnen hat. Folgende Berechnung scheint dies am einfachsten zu erklären. Vom 27. Kislew 600 bis zum völligen Abtrocknen der Erde, dem 27. Marcheschwan 601 (8,14) sind 11 Monate = 330 Tage, denn der Monat in der Flutgeschichte hat 30 Tage, wie bereits Ramban erklärt und bewiesen hat. Von diesen 330 Tagen ward $^1/_3$ = 110 Tage für das Stehenbleiben des Wassers und das doppelte davon, 220 Tage, für das Sinken und völlige Abtrocknen in Anspruch genommen. Ist diese Berechnung richtig, so fällt dadurch die Zerstückelungs-Hypothese gänzlich zusammen. Denn die 110 Tage des Anhaltens der Wasserhöhe gewinnt man nur durch Kombination von 8,12 (40tägiger Regen) und 8,3b (Abnehmen des Wassers nach Verlauf von 150 Tagen). Nach der Kritik gehört aber 7,12 zu J, und 8,3b zu P; diese beiden Angaben dürften also nicht miteinander verbunden werden. Für die Richtigkeit unserer Berechnung spricht auch der Umstand, daß die Zeit zwischen dem Anfang der Abnahme (17. Nissan) und dem Sichtbarwerden der Bergspitzen, dem 1. Tammus (8,5), das sind 73 Tage, wieder $^1/_3$ von den 220 Tagen ausmacht, der Zeitdauer vom 17. Nissan bis zum völligen Abschluß der Flut. Diese Berechnung gilt allerdings nur nach den meisten neueren (auch älteren) Erklärern, die das Datum in 8,5 als den 1. Tammus fassen. Nach der oben angeführten Ansicht unserer Weisen, daß dort der 1. Ellul genannt ist, bedarf das Datum keiner weiteren Erklärung, da es durch die V. 8,6—13 hinreichend begründet ist (vgl. oben S. 217)

4. 73 Tage der Abnahme des Wassers bis zum Sichtbarwerden der Bergspitzen, vom 17. Nissan bis zum 1. Tammus (8,4 und 8,5 nach den meisten Erklärern).

5. 40 Tage des Wartens bis zur Auskundschafts-Sendung vom 1. Tammus bis 10. Ab (8,6).

6. 7 Tage von der Aussendung des Raben bis zur Aussendung der Taube, vom 10.—17. Ab (8,7; 8,10 angedeutet im Worte עוד).

7. 7 Tage von der erstmaligen bis zur zweitmaligen Aussendung der Taube, vom 17.—24. Ab (8,10).

8. 7 Tage von der zweitmaligen bis zur drittmaligen Aussendung der Taube, vom 24. Ab bis zum 1. Ellul (8,12).

9. 30tägige Dauer vom Ausbleiben der Taube bis zum Trockenwerden der Oberfläche der Erde, vom 1. Ellul 600 bis zum 1. Tischri des Jahres 601 (8,13).

10. Nach ferneren 56 Tagen, vom 1. Tischri bis 27. Marcheschwan ward die Erde völlig getrocknet, und am 27. Marcheschwan 601 erging der Gottesbefehl an Noah zum Auszuge aus der Arche (8,14ff.).

Diese klare dekadische Einteilung der Zeitdauer der Flutgeschichte zerstört völlig das Hypothesengebäude der Kritiker, da sie alle Zerstückelungsversuche zuschanden macht[1]).

Wir schreiten jetzt zur Betrachtung der Wiederholungen, die den zusammengesetzten Charakter der Sintflutgeschichte verraten sollen. Es wird von den Kritikern behauptet, die Veranlassung der Flut werde zuerst in 6,5—7 und dann mit anderen Worten in 6,9—12 berichtet. Hierauf hat bereits Gugenheimer in Hirschs „Jeschurun XV 190f." richtig erwidert, daß diese beiden Stellen keineswegs eine überflüssige Wiederholung enthalten, sondern eine genetische Entwickelung der Verderbnis, die den Eintritt der Katastrophe herbeiführte. 6,5—7 schildert nur, daß schon lange Zeit vor der Sintflut die Bos-

[1]) Nebenbei sei noch bemerkt, daß in der Geschichte der Flut von 6,5 bis Ende Kap. 8 genau 10mal der Gottesname אלקים und 10mal der Gottesname הויה vorkommt.

heit der Menschen groß auf Erden war und daß das Trachten ihres Herzens nur immer auf das Böse ging. Dies veranlaßte, daß ה׳, der Gott der Barmherzigkeit, zur Rettung der Zukunft des Menschengeschlechtes den Beschluß faßte (aber ohne diesen noch jemand zu offenbaren), dieses Menschengeschlecht mit der um seinetwillen geschaffenen Tierwelt von der Erde hinweg zu tilgen. In 6,8 wird dann vorläufig angedeutet, daß noch ein Mann vorhanden war, von dem ein neues Geschlecht hervorgehen sollte. In 6,11—12 werden aber die speziellen Beziehungen geschildert, in denen sich die fortschreitende Entartung zeigte, indem die Menschen sowohl bezüglich ihres Verhältnisses zu Gott als betreffs ihres Verhaltens zueinander derart verderbt waren, daß durch ihre Verbrechen der Weltuntergang herbeigeführt und dem Noah von Gott offenbart wurde. Daß dem Noah zweimal der Auftrag erteilt wird, in die Arche zu gehen (6,18 und 7,1), ist bloß eine Fiktion mancher Ausleger, da 6,18ff. bloß den Zweck der Arche, die ganze Schöpfung zu erhalten, lange vor Eintritt der Flut ankündigt, während in 7,1 sieben Tage vor Beginn der Flut der Befehl zum Einzug in die Arche speziell für Noah und sein Haus erteilt wurde.

Besonderes Gewicht wird von den Kritikern darauf gelegt, daß der Einzug Noahs in die Arche zweimal berichtet wird, zuerst in 7,7—9 und darauf in 7,13—16. Nach dem was oben (S. 311) über 7,7—9 bemerkt worden, ist bereits diesem Angriff die Spitze abgebrochen, da hiernach 7,7—9 besondere Angaben enthält, die zur Ergänzung von 7,2 für nötig erachtet wurden. Dennoch aber könnte der Einwand erhoben werden, daß nach 7,7—9 die vv. 7,13—16 überflüssig erscheinen. Glücklicherweise belehrt uns eine ähnliche Stelle in der Genesis, daß eine solche Wiederholung in der Erzählungsweise der Thora begründet ist und keinerlei kritische Folgerungen gestattet. Kap. 17, v. 23 erzählt ganz genau, wie Abraham auf Gottes Befehl seinen Sohn, seine männlichen Hausgenossen und sich selbst beschnitt. Darauf folgt vv. 24—25 eine chronologische Angabe über das Alter Abrahams und seines Sohnes. Zuletzt

wird in vv. 26—27, beginnend mit בעצם היום הזה, der ganze Vorgang der Beschneidung nochmals mit allen Details wiederholt. Dasselbe geschieht auch an unserer Stelle. Nachdem in 7,7—9 der Einzug Noahs mit allen Tieren berichtet ward, folgt 7,10—12 das genaue Datum und die Art und Weise des Eintritts der Flut, und daran schließt sich in vv. 13—16 eine mit בעצם היום הזה beginnende Wiederholung des Berichtes des Einzugs. Wie es scheint, soll an beiden Stellen mit der Wiederholung nachdrücklichst hervorgehoben werden, daß das vorher Erzählte an diesem bestimmten Tage (בעצם היום הזה) vor sich gegangen. Sowie nun in Gen. 17,21—17 es noch keinem Kritiker in den Sinn gekommen ist (und auch nicht in den Sinn kommen kann), die Stelle wegen der darin vorkommenden Wiederholung zwei Autoren zuzuteilen, ebenso ist in Gen. 7,7f. der von den Kritikern aus der Wiederholung gefolgerte Schluß ein Fehlschluß[1]).

Auch das Verenden aller Wesen soll nach den Kritikern zweimal berichtet sein, in 7,21 und 7,23. Hierüber haben bereits die jüdischen Erklärer richtig bemerkt, daß וימח in v. 23 keineswegs identisch ist mit ויגוע in v. 21. Letzteres bedeutet: „Es verschied, starb hin“, steht daher ohne jede Ortsbestimmung: מחה bedeutet aber „auslöschen, wegwischen“ (auch auflösen) und wird immer mit מ' und einer Ortsbestimmung verbunden. So in 6,7: „Ich will den Menschen wegtilgen“ מעל פני הא', ebenso 7,4, und hier וימחו מן הארץ, sie wurden von der Erde weggewischt. Es wird also damit ausgesagt, daß alle Toten der Sintflut von der Erde in den Abgrund weggeschwemmt wurden, so daß keine Spur von ihnen auf Erden verblieb. Wenn Gott bei der Ankündigung der Flut an Noah (7,4) diesen Ausdruck gebraucht, so ist dies auch ein Akt der liebenden Fürsorge des ה'. Denn der Anblick der Leichname sowie die Verpestung der Luft durch sie wäre für die Geretteten verderblich geworden.

---

[1]) Man merke auch die Ähnlichkeit in den an beiden Stellen gebrauchten Verbalformen, zuerst das Imperfekt (ויבא, וימל), dann das Perfekt (בא, נמול).

Beim Verbum מחה wird auch als Objekt (in 7,4 und 23) קום, gebraucht, weil מחה (wegtilgen, auflösen) einen Gegensatz bildet zu קום (bestehen). Das Wort יקום kommt nur noch bei Dathan und Abiram vor (Deut. 11,6), die ebenfalls von der Erde verschwanden. Daß das über das Verlaufen des Wassers in 8,3[b] Gesagte nicht eine Wiederholung von 8,3[a] enthält, ist bereits oben (S. 313) gezeigt worden. Über die angebliche Verschiedenheit der Diktion der beiden Quellen vgl. (außer dem, was wir bei den einzelnen Widerlegungen bemerkt haben) noch Green, Die Einheit der Genesis S. 124 ff. der deutschen Übersetzung.



פדיון שבויים.

Die Auslösung der Gefangenen.

Von Rabbiner Dr. J. Münz, Berent.

Wie ein Feuer, das mächtig zum Himmel emporschlägt, lodert, angefacht von dem Sturme des Krieges, die Flamme der Menschenliebe und der Wohltätigkeit auf dem Altare unseres Herzens. Bald spenden wir Liebesgaben für unsere tapferen Soldaten, die im Felde stehen und für die Ehre des Vaterlandes kämpfen; bald nehmen wir uns der Frauen und Kinder der im Kriege weilenden Männer liebevoll an; bald erweisen wir Liebe und Aufmerksamkeit den Flüchtlingen, die ihre bedrohte Heimat verlassen mußten. Zu diesen Liebeswerken gehört auch die warme Teilnahme, die wir den jüdischen Gefangenen, deren Zahl immer mehr zunimmt, zuwenden. Wir sorgen, soweit es möglich ist, für ihre rituelle Verpflegung, senden ihnen passende Bücher zur Lektüre und suchen ihnen, wenn möglich, ihr hartes Los leichter und freundlicher zu gestalten. Diese letzte Art der Liebestätigkeit erinnert uns an ein besonderes lehrreiches und interessantes Kapitel im jüdischen Religionsgesetze und in

der jüdischen Geschichte, welches den Titel פריון שבויים „Die Auslösung der Gefangenen" führt.

I.

Der Talmud und die späteren Gesetzeslehrer nennen die Auslösung der Gefangenen ein „großes Gebot" (מצוה רבה) und stellen die Ausübung dieser Pflicht an die Spitze aller anderen Liebeswerke[1]). Im Anschluß an einen Bibelvers (Jeremia 15,2) wird die Gefangenschaft als ein schweres Leid bezeichnet, schwerer als Hungersnot und Tod, denn in ihr treffen beide Übel zusammen. Der Hunger, dem die Gefangenen ausgesetzt sind, führe oft einen frühzeitigen Tod herbei. Mit eindringlichen und warmen Worten schärfen daher die talmudischen Gesetzeslehrer ein, die Auslösung der Gefangenen herbeizuführen. Wer sich dieser Liebespflicht entzieht, übertritt die biblischen Verbote: Du sollst Dein Herz nicht verhärten (Deut. 15,7); Verschließe nicht Deine Hand (das.); Stehe nicht still bei der Lebensgefahr Deines Nächsten (Lev. 19,16); Er herrsche nicht mit Strenge über ihn vor Deinen Augen (das. 25,53); Tue ihm Deine Hand auf (Deut. 15,8); Es lebe Dein Bruder bei Dir (Lev. 25,35); Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst (das. 19,18); Rette die dem Tode Preisgegebenen (Spr. 24,11), und mehrere andere biblische Verbote. Welche wohltuende Teilnahme an dem Leide, welches innige Verständnis für die Seelennot der Gefangenen kommt in diesen Sätzen zum Ausdruck! Eine höhere Bewertung dieser Liebestat ist kaum denkbar.

Auf dieser festen Basis werden nun klar und eindringlich die einzelnen Bestimmungen in der Ausübung dieser Pflicht entwickelt und festgesetzt. Die Auslösung der Gefangenen geht der Ernährung und Bekleidung der Armen vor. Selbst das Geld und die Wertsachen, die für andere wohltätige Zwecke bestimmt sind, dürfen hierzu verwendet werden. Hat man zum

[1]) Talmud, Baba bathra 8 a; Mischne Thora, Hilchot Mathnot Anijim 8,10; Jore Dea 252.

Bau einer Synagoge einen Geldbetrag gesammelt oder gar die Balken und Steine schon gekauft und die Hand an die Arbeit gelegt, so stelle man den Bau ein, verkaufe das Material und benutze das Geld für den noch heiligeren Zweck zur Auslösung von Gefangenen. Um diese Liebestat zu vollbringen, ist es auch gestattet, eine Thorarolle zu verkaufen. In rührender Weise wird sogar die Frage aufgeworfen, ob es Pflicht sei, sein Leben aufs Spiel zu setzen, um die in die Gefangenschaft Geratenen zu retten. Man beschleunige unter allen Umständen die Auslösung der Gefangenen. Jeden Augenblick, der dabei verabsäumt wird, begeht man gleichsam das Verbrechen eines Mordes. Besitzt einer die Mittel, so muß er sich selber auslösen; der Geizige, dem das Geld höher als die Freiheit steht, soll zu seinem Loskaufe gezwungen werden. Der Ausgelöste hat auch die Pflicht, sobald es ihm möglich ist, das für ihn gezahlte Lösegeld zurückzuerstatten, und bei der Auslösung unmündiger Waisenkinder darf deren Vermögen zur Deckung dieser Ausgabe herangezogen werden.

Interessant und belehrend sind noch einige spezielle Bestimmungen, nach denen man in besonderen Fällen zu verfahren habe. Man löse die Frau vor dem Manne aus, weil bei der Frau auch das sittliche Leben bedroht ist. Zuerst löse man sich selbst aus, dann den Lehrer, dem man sein geistiges Leben zu verdanken hat, und erst später den Vater, wenn dieser kein Gelehrter ist. Nur die Auslösung der Mutter geht der eigenen Person vor. Ebenso ist der Vater zur Auslösung seines Sohnes verpflichtet, wenn er dazu imstande ist; bei den anderen Familienmitgliedern kommen die näheren Verwandten zuerst inbetracht. Von besonderer Humanität zeugt die Bestimmung: Auch der in die Gefangenschaft geratene Sklave soll ausgelöst werden, da er durch die Beobachtung der noachidischen Gebote auf dieselben Rechte wie der Glaubensgenosse Anspruch hat.

Noch zwei im Talmud und in den Gesetzesbüchern aufgestellte Bestimmungen sind für unseren Gegenstand von hoher Bedeutung: „Man unterlasse die Auslösung von Gefangenen,

wenn der geforderte Preis den Wert derselben übersteigt." — „Man verhelfe den Gefangenen nicht zur Flucht, damit der Feind nicht deren Joch erschwere und die Hut derselben verschärfe." Beide Bestimmungen sind „zum Besten der Welt" (מפני תיקן העולם) erlassen. Durch sie sollten die so weitgehenden und humanen Gebote bezüglich der Auslösung der Gefangenen vor jedem Mißbrauch geschützt werden, eine Maßnahme, die, wie die Geschichte uns lehrt, durchaus berechtigt war.

II.

Die vom jüdischen Religionsgesetze aufgestellten Lehren über die Auslösung der Gefangenen wurden im praktischen Leben der Juden treu und gewissenhaft erfüllt. In großartiger Weise fand diese Liebespflicht sofort nach dem Untergange des jüdischen Staates ihre Betätigung. Über 900 000 Juden wurden bei dieser traurigen Katastrophe zu Gefangenen gemacht. Von diesen Unglücklichen kamen viele nach Städten, wo jüdische Gemeinden bestanden, und da wurden sie — darauf konnten sie rechnen — von ihren Glaubensgenossen in brüderlicher Teilnahme losgekauft. Der Geschichtsschreiber Josephus erzählt rühmend von sich selber, daß er einer Anzahl von gefangenen Männern und Frauen ohne Lösegeld die Freiheit verschaffen konnte (Vita 75). — Ein recht charakteristisches Beispiel, wie die Gefangenen um jeden Preis losgekauft wurden, teilt uns auch der Talmud mit (Gittin 58a). Rabbi Josua, der sich einst in Rom befand, hörte, daß ein überaus schöner Jüngling mit langen, wallenden Locken im Gefängnisse schmachte. Da machte er vor der Türe des Kerkers Halt und rief dem gefangenen Jüngling die Prophetenworte zu: „Wer hat Jakob der Plünderung preisgegeben und Israel den Räubern," und der Gefangene antwortete mit der zweiten Vershälfte derselben Prophetenstelle: „Gott ist es, gegen den wir gesündigt, in dessen Wege sie nicht wandelten und dessen Lehre sie nicht gehorchten" (Jesaja 42,24). Erstaunt über diese geschickte Antwort, faßte Rabbi Josua den festen Entschluß, nicht früher die Stadt zu verlassen, bis er den Knaben, dessen glänzende

Zukunft er voraussah, ausgelöst habe, und gelte es den höchsten Preis. Nach heißem Bemühen gelang es ihm, die Auslösung des Knaben herbeizuführen, der zu einem bedeutenden Gelehrten heranwuchs. Rabbi Ismael ben Elischa ist sein Name.

Die Auslösung von Gefangenen war besonders in den traurigen Zeiten des Mittelalters ein Akt der Wohltätigkeit, der sehr oft wie eine ganz selbstverständliche religiöse Pflicht geübt wurde. Bekannt ist die Geschichte von den vier gefangenen Talmudgelehrten, die von ihren Glaubensgenossen ausgelöst wurden und zur Verbreitung der talmudischen Gelehrsamkeit in ihrer neuen Heimat viel beitrugen. Einer dieser Gelehrten R. Mose, der von der Gemeinde Cordova freigekauft wurde, trat in ärmlicher Kleidung in das Lehrhaus, woselbst gerade der damalige Oberrabbiner R. Nathan einen Vortrag hielt, und nahm bescheiden in der letzten Reihe Platz. Bald hatte aber der Fremde Gelegenheit, bei einer schwierigen Frage seine tiefen Kenntnisse zu zeigen, und R. Nathan verzichtete freiwillig auf sein Amt und bewirkte, daß R. Mose zum Rabbiner der Gemeinde gewählt wurde. — An die oben erwähnte Bestimmung, Gefangene nicht über den Wert auszulösen, erinnert uns die Erzählung von dem gefeierten Rabbiner R. Meir von Rothenburg. Dieser hochberühmte Mann hatte den Plan gefaßt, mit vielen anderen jüdischen Familien nach Palästina auszuwandern, wurde aber auf der Reise in der Lombardei verhaftet und auf Befehl des Kaisers Rudolf auf die Burg Ensisheim in Elsaß gebracht. Die deutschen Juden waren bereit, ihn für eine große Summe — dreißigtausend Mark — auszulösen, aber der edle und fromme Rabbi verbot seine Auslösung, damit habgierige Machthaber nicht lernten, durch Einkerkerung hervorragender Männer von den Juden Geld zu erpressen. Erst vierzehn Jahre nach seinem Tode erkaufte ein reicher, frommer Mann, Süßkind Wimpfen in Frankfurt a. M., die Freigabe der Leiche und ließ sie in Worms bestatten. — Weniger bekannt ist das warmherzige persönliche Eintreten des großen Maimonides zugunsten gefangener Glaubensgenossen. Im Jahre 1172 war eine große Anzahl von Juden in die Gefangenschaft

geraten. Maimonides suchte den Unglücklichen Hilfe zu schaffen. Er sammelte selber mit unermüdlichem Eifer Geldsummen zum Zwecke der Auslösung von Gefangenen und wandte sich schriftlich an alle ägyptischen Gemeinden mit der eindringlichsten Bitte, Geldsammlungen für diese heilige Sache zu veranstalten. Ein besonderer Sendbote Aron Halevi überbrachte den einzelnen Gemeinden das Schreiben Maimunis und war auch mit der Einkassierung der Spenden betraut[1]).

Interessant ist auch eine Begebenheit, die von dem hervorragenden Talmudgelehrten R. Joseph Kolon berichtet wird. Zwei Leute hatten die Vereinbarung getroffen, zu Werken der Zedakah, die sie ausübten, zu gleichen Teilen beizutragen. Nun bot sich ihnen Gelegenheit, Gefangene auszulösen, und es entstand die Frage: Bezieht sich die getroffene Verabredung auch auf dieses Werk der Menschenliebe und beide entrichten den gleichen Beitrag? Oder gehört die Auslösung von Gefangenen nicht zu den gewöhnlichen, hier inbetracht kommenden Werken der Zedakah und ein jeder leistet einen im Verhältnis zu seinem Vermögen stehenden Beitrag? Für so wichtig wurde diese Frage gehalten, daß sich mehrere rabbinische Autoritäten mit der Beantwortung derselben beschäftigten[2]).

Diese Beispiele, die sich leicht vermehren ließen, zeigen zur Genüge, mit welcher Gewissenhaftigkeit und Opferfreudigkeit in den jüdischen Gemeinden das „große Gebot" der Gefangenenauslösung erfüllt wurde.

Zweimal in der Woche, Montag und Donnerstag, flehen wir in unserem Morgengebete für „unsere Brüder, die sich in Not und Gefangenschaft befinden". „Der Allmächtige erbarme sich ihrer und führe sie heraus aus der Bedrängnis in die Frei-

[1]) Dieses interessante Schreiben gehört zu den wertvollen Dokumenten, die in neuester Zeit in der Geniza der Esrasynagoge bei Kairo gefunden wurden. Es ist von Maimunis eigener Hand geschrieben und unterzeichnet, ein ehrwürdiges Denkmal der jüdischen Literatur.

[2]) Vergl. Jore Dea 256 § 4. Ture Sahab z. St.

heit". Diese alten Gebetworte haben jetzt eine aktuelle Bedeutung für uns erlangt und wir sprechen sie mit mehr Innigkeit und größerem Verständnis als zuvor. Mögen nach einem baldigen glücklichen Frieden die zahlreichen Gefangenen in ihre Heimat zurückkehren und uns das Bewußtsein bleiben, daß wir zur Erleichterung ihres harten Loses etwas beigetragen haben.



Das Kriegsfasten.

Von Rabb. Dr. A. Neuwirth, Mainz.

In Bibel und Talmud wird uns mehrfach berichtet, daß Israel vor einer Schlacht und einem Krieg ein Fasten abzuhalten pflegte. Die Motive für diese Handlung werden genau angegeben. In Israel lebte die Überzeugung, daß Gott "איש מלחמה„ der Lenker der Schlachten sei, der allein den Sieg zu gewähren vermöge. Das Fasten galt allgemein als ein Zeichen der Demütigung vor Gott und der Reue über begangene Sünden. Durch das Fasten wollte man gleichsam die moralischen Hindernisse, die den Ausgang des Krieges beeinträchtigen könnten, beseitigen. Denn nur die Sünde und das Vertrauen auf die menschliche Macht konnten, nach jüdischer Ansicht, den glücklichen Ausgang verhindern. Sowohl die Sünde als die Selbstüberhebung wurden durch die Buße und seelische sowie körperliche Entäußerung, wie sie mit dem Fasten verbunden waren, aus der Welt geschafft.

Statt vieler führen wir hier nur zwei Stellen aus der Bibel an, wo das Motiv für das jüdische Kriegsfasten ausführlich angegeben ist. Israel hat gegen die Philister jahrzehntelang gekämpft. Hierbei erlitt Israel mehrfache Niederlagen. Endlich erkannte das Volk die Ursache dieser Mißerfolge: es war der Bruch der Treue gegen Gott; eine Bußstimmung bemächtigte sich aller. Da trat der Prophet Samuel auf: „Wenn ihr mit ganzem Herzen zu Gott zurückkehren wollt, so schaffet die fremden Götter aus eurer Mitte, richtet euer Herz zum Ewigen, dienet ihm. Er wird euch aus der Hand der Philister retten. Israel entfernt die fremden Götzen, und Samuel ordnete ein Volksfasten an. „Und sie schöpften Wasser, gossen es vor Gott aus, sie fasteten und sprachen:

wir haben vor dem Ewigen gesündigt, ... und zu Samuel sprachen sie: höre nicht auf zu Gott zu schreien, damit er uns aus der Hand der Philister rette.“ (I. Sam. 7,2 ff.) Demnach war das Kriegsfasten nur eine Vorbereitung zur Buße, diese wiederum eine Vorbedingung zum Siege.

Ein ähnliches Verhalten Israels schildert uns die Chronik. Josaphat war von allen umwohnenden Völkern hart bedroht. Da ließ der König ein allgemeines Fasten ausrufen. Alles strömte nach der Hauptstadt. Josaphat stellte sich vor der ganzen Versammlung auf und sprach: Gott! und Gott unsrer Väter, du Gott des Himmels und Beherrscher aller Völkerreiche in Deiner Hand liegt Kraft und Macht, niemand vermag Dir Widerstand zu leisten. .... Siehe, die Völker vergelten uns Böses .... richte sie doch, denn vor dieser Menge sind wir machtlos, und wir wissen nicht, was wir anfangen sollen..... Da verkündete ein Prophet im Namen Gottes: „Bebet nicht und fürchtet euch nicht vor dieser großen Menge, denn nicht euch gilt der Krieg, sondern Gott“ (II. Chr. 20,3 ff). Auch hier wird der Zweck des Kriegsfastens genau angegeben.

Dieser so deutlich und klar ausgesprochene Zweck des Kriegsfastens wird neuerdings von verschiedenen Vertretern der vergleichenden Ethnologie bestritten. Man hat nämlich nachgewiesen, daß verschiedene alte Völker vor und während eines jeden Krieges fasteten. Und zwar liegt hier die seltsame Vorstellung zugrunde, der Mensch gewinne durch das Fasten an Kraft. Je mehr er fastet, um so leichter vermöge er seine Feinde niederzuringen. Diese Vorstellung ist unter den Wilden in Südamerika und den Mexikanern noch jetzt verbreitet.

Bis jetzt ist es aber der vergleichenden Ethnologie nicht gelungen eine derartige Anschauung über das Fasten vor dem Kriege bei einem semitischen Volke des Altertums nachzuweisen. Diese Tatsache hält aber viele Forscher nicht davon ab, das biblische Kriegsfasten mit dem der erwähnten Völker zu indentifizieren. So meint Schwally: „Ehe die vereinigten Israeliten gegen Benjamin zu Felde zogen, kamen sie in Bethel zusammen; hierbei fasteten sie bis Abend und opferten dann. Diese Kasteiung hatte den Charakter einer Vorbereitung zum Kriege. (Semitische Kriegsaltertümer S. 50). Auch das Fasten, das Samuel für das in Mizpa versammelte Volk anordnete (I. Sam. 7,6), wird von Schwally als ein vorbereitendes Kriegsfasten angesehen (in seinem Kommentar z. St.). Budde will freilich das Fasten nicht eigentlich als eine Vorbereitung zur Schlacht ansehen. Aber er gibt uns auch eine falsche Vorstellung von diesem Fasten, wenn er meint: An Stelle des Orakels, das einzuholen keine Zeit war, hat Saul das Enthaltungsgebot dem Volke geboten, um dadurch Gottes Wohlgefallen zu erwecken (in s. Komment. zu I. Sam. 14,2).

Betrachten wir nämlich die betreffenden Stellen etwas näher, so erkennen wir bald die Unhaltbarkeit dieser Behauptungen. Die erste Stelle lautet: „Und Benjamin zog am zweiten Tage von Gibea aus und

vernichtete nochmals achtzehn tausend Mann." „Das ganze Volk kam nach Bet-El, sie weinten und saßen vor Gott und fasteten bis Abend" (Ri. 20,14ff.). In diesem Bericht wird von einem Fasten vor dem Kriege nicht gesprochen. Es wird vielmehr erzählt, daß, nachdem Israel zweimal von den Benjamiten geschlagen worden, es sich nach Beth-El wandte, um da Buße zu tun, weil die zwiefache Niederlage als Strafe Gottes angesehen wurde. Das Kasteien wurde demnach nur als Mittel, das zu Rückkehr zu Gott anspornt, angewandt. Noch weniger als in dieser Stelle vermögen wir mit Schwally in dem Bericht von I. Sam. 7,6 einen Beweis für das Vorhandensein eines Kriegsfastens von heidnischem Charakter in der Bibel zu erblicken. Denn der Zusammenhang läßt erkennen, daß das Fasten überhaupt nicht der Schlacht unmittelbar vorausging, sondern die Israeliten zur Buße bewegen sollte.

Auch Buddes Auffassung von dem Charakter des Kriegsfastens in dem von Saul und Jonathan geleiteten Kampfe hält bei richtiger Betrachtung der Stelle nicht stand. Wir lesen: Saul beschwor das Volk: verflucht sei, wer vor dem Abend Brot isst, bevor ich mich an meinen Feinden gerächt; und das ganze Volk genoß kein Brot" (I. Sam. 14,24). Zunächst handelt die Nachricht nicht von einem Fasten vor der Schlacht; der Sieg war ja bereits erfochten (vgl. V. 23). Dann hat sich Jonathan, der Sohn Sauls, gegen dies Verbot des Vaters bekanntlich vergangen. Wäre aber das Fasten vor der Schlacht zwecks Erlangung neuer Kräfte eine allgemein israelitische Sitte gewesen, so hätte sie Jonathan sicherlich gekannt. Nach Budde bleibt es auffallend, weshalb Saul das Volk schwören ließ. Aber es liegt eben gar keine Veranlassung vor, von dem schlichten Sinn abzugehen, der sich uns aus der Erzählung ergibt. Saul wollte den fliehenden Feind gänzlich schlagen und verbot daher, solange diese Verfolgung möglich wäre, d. h. bis zum Abend, den Verfolgern jede Nahrung zu sich zu nehmen, um den Feind keinen Augenblick zur Ruhe kommen zu lassen.

Ebenso ist auch der Hinweis auf II. Chronik 20,3 hinfällig. Denn Josaphat fastete nicht, um dadurch seine Kraft zu stärken, sondern die Furcht vor dem anrückenden Feinde trieb ihn in den Tempel, um zu beten, und zu diesem Gebet bereitete er sich durch das Fasten vor. (vgl. II. Kön. 19,2; Jes. 37,2) Bemerkenswert ist auch, daß in den Parallelstellen zu der Chronik 20,3 das Fasten Josaphats überhaupt nicht erwähnt wird.

Selbst die Apokryphen wissen von einem Kriegsfasten im heidnischen Sinne nichts zu berichten. Wie die Bibel kennen auch diese Schriften nur ein Kriegsfasten als Vorbereitung zur Buße und Rückkehr zu Gott. Von allem abgesehen, ist der Unterschied zwischen dem biblischen Kriegsfasten und dem heidnischen daran schon genau erkennbar, daß, während an sämtlichen Stellen der Bibel, wo von einem Kriegsfasten die Rede ist, nur von einem einzelnen Tag des Fastens gesprochen, die

anderen Völker vor einem Kriege gewöhnlich mehrere Tage, wenn nicht gar Wochen, sich der Nahrung enthielten. Sie hofften dadurch in Ekstase zu geraten und in diesem Zustande den Sieg über die Feinde zu erringen.



Talmudische Miscellen.

Von Rabbiner Dr. I. Schiffer, Karlsruhe.

In Joma 22b lehrt Rabbi Jizchak: אסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצוה. Es ist untersagt, Israel kopfweise zu zählen, selbst dann, wenn es sich um eine Pflichterfüllung handelt, denn so steht es geschrieben ויפקדם בבזק (I. Sam. 12,8) „er, Saul, zählte sie vermittels „Steinchen". Hiergegen wendet Rab Aschi ein: Woher weißt du, daß das Wort „בזק" ein Gattungsname ist und „Stein" bedeutet, vielleicht ist es eine Ortsbezeichnung, wie es ja auch anderwärts heißt: (Richter 1,5) „sie fanden den Herrscher von Besek in Besek?" אלא מהכא das erwähnte Verbot der Menschenzählung ergibt sich vielmehr aus folgendem Schriftverse (Sam. I 15,5): וישמע שאול את העם ויפקדם בטלאים „Saul ließ das Volk zusammenrufen und zählte es durch Lämmer." Allein nicht erst moderne, rationelle Bibelerklärer, sondern schon תוספות ישנים bemerken hierzu: ויפקדם בטלאים מקום הוא לפי הפשט nach dem einfachen Wortsinne sei auch der Ausdruck בטלאים entgegen der talmudischen Annahme nichts anderes als ein Ortsname: er zählte sie „in Telaïm". Meines Erachtens jedoch sah sich der Talmud nicht mit Unrecht zur appelativen Auffassung durch die Reihenfolge der Worte veranlaßt. Wäre nämlich בטלאים eine Ortsangabe, dann müßte wohl der Satz lauten: וישמע שאול את העם בטלאים ויפקדם, Saul ließ das Volk in Telaïm zusammenrufen und musterte es

indem aber das ויפקדם dem בטלאים vorangeht, hielten es die Talmudweisen für zutreffender, dem Ausdrucke nicht die Bedeutung des Ortes beizulegen, wo die Musterung stattfand, sondern darin eine Bezeichnung der „Lämmer" zu erblicken, durch welche die Volkszählung vorgenommen wurde. Auch die Pesikta des Rab Kahana (Abschn. שקלים) und Midrasch Tauchuma (Abschn. כי תשא) teilen die Ansicht des Rab Aschi, aber auch die des Rabbi Jizchak. Es werden daselbst 10 Orte angegeben, an welchen zu verschiedenen Zeiten Volkszählungen stattfanden, darunter zweimal in den Regierungstagen Sauls, und zwar ויפקדם בטלאים und ויפקדם בבזק, was die Pesikta und der Tanchuma gleichlautend auslegen: כדאינון עתירין באימריא כדאינון מסכינן בבזיקיא als die Kinder Israel begütert waren, zählte man sie durch Lämmer, als sie verarmten, durch Steine.

Auf den Einwand vieler: weshalb eigentlich der Talmud das Verbot der Kopfzählung nicht aus der näher liegenden pentateuchischen Bestimmung: bei etwaigen Volksmusterungen „halbe Schekalim" zu entrichten und diese zu zählen (Exod. 30,11) hergeleitet hat, dürften wohl die drei Schlußworte Rabbi Jizchaks die Antwort enthalten. „Es ist untersagt, Israel zu zählen אפילו לדבר מצוה, sogar, wenn es einer Pflichterfüllung gilt." Das Letztere kann man nun freilich nicht ohne weiteres aus jener göttlichen Anordnung deduzieren. Dort ist von einer Volksmusterung לדבר מצוה, zum Zwecke notwendigen Kampfes nicht ausdrücklich die Rede, und deshalb ist dort die „halbe Schekalim-Spende" als „Sühne" befohlen worden, ein Umstand, den, wie der Midrasch Lekach Tob (Abschn. כי תשא) hervorhebt, König David bei der von ihm unnötigerweise anbefohlenen Volkszählung (II Sam. 24) übersah und dafür schwere Strafe erlitt.

Anders jedoch bei den beiden Hinweisen auf das Verhalten des Königs Saul. Bei ihm handelte es sich in der Tat um die Ausführung zwingender Forderungen; in dem einen Falle um die Vereitelung des barbarischen Ansinnens des Ammoniterkönigs Nachasch an die Bewohner von Jabesch: das rechte Auge sich ausstechen zu lassen, und im anderen Falle: auf

Gottes Geheiß Amalek zu bekämpfen, und gleichfalls hat Saul — nach talmudischer Auslegung — die Menge der Wehrfähigen nicht durch kopfweise Zählung, sondern durch Anwendung anderer Mittel feststellen lassen, und so sei denn gerade hieraus ein Beweis für den Lehrspruch Rabbi Jizchaks zu entnehmen, daß es verboten sei, Israel zu zählen, selbst, wenn es eine Pflichterfüllung gilt.

II.

In Chullin 91b wird auf einen scheinbaren Widerspruch aufmerksam gemacht. Anfangs erzählt uns die Thora (Genes. 28,11) ויקח מאבני המקום וישם מראשתיו „er — Jakob — nahm von den Steinen des Ortes und legte sie zu seinen Häupten", und darnach berichtet sie uns: (V. 18) ויקח את האבן וגו' „er nahm den Stein, den er sich zu Häupten gelegt, und stellte ihn als Denkmal auf". Rabbi Jizchak meint: Dies lehrt uns, daß die Steine einen Wettstreit miteinander begonnen hatten. Der eine sagte: Auf mich lege dieser Fromme sein Haupt nieder, der andere verlangte dasselbe. Da geschah nun das Merkwürdige, daß sie allesamt zu einem Stein zusammengefügt wurden, und darum heißt es an der zweiten Stelle: „er nahm den Stein". Die Tosafot dagegen bemerken hierzu, nach dem „einfachen" Sinne könne man sagen: „er nahm einen der Steine des Ortes". Demnach hätten wir es hier mit einem Widerspruch überhaupt nicht zu tun. Auch Ibn Esra und Raschbam vertreten die gleiche Ansicht, daß מאבני המקום so viel wie אחת מאבנים aufzufassen sei. Indessen so „einfach" ist diese Deutung durchaus nicht. Schon Wolf Heidenheim (vergl. כתב והקבלה z. St.) weist darauf hin, daß es dann nicht ויקח מאבני המקום, sondern ויקח אבן וישם מראשתיו lauten müßte, nach Analogie des Satzes (Exod. 17,11): ויקחו אבן וישימו תחתיו „sie — Ahron und Chur — nahmen einen Stein und legten ihn dem Mosche unter." Überdies läßt sich die Annahme, daß es nur ein Stein gewesen sei, mit dem Nachsatze וישם מראשתיו nicht recht in Einklang bringen. Die Mehrzahlform ראשתיו mit vorgesetztem „מ" bedeutet nämlich nicht unter seinen Kopf" — wofür allerdings auch ein Stein als Unterlage ge-

nügt hätte. — Denn dann würden wir תחת ראשו gleich שמאלו תחת ראשי (Hl. 8,1) erwarten מראשתיו heißt entweder vor dem Kopfe oder um ihn herum. So z. B. (Sam. I, 26,7): וחניתו מעוכה בארץ מראשתו „Saul lag schlafend in dem Kreise und seine Lanze war in die Erde gedrückt vor seinem Haupt. Ebenso daselbst (V. 11): מראשתי שאול, desgleichen (V. 16); ferner bei Elijahu (I. Kön. 19,6): והנה מראשתיו עגת רצפים וצפחת מים. Daß Saul den Krug Wasser und der Prophet Elijahu außer dem Wasserkrug noch einen Kuchen unter dem Kopfe liegen hatten, ist gewiß nicht anzunehmen. Lanze, Wasserkrug und Kuchen lagen vielmehr zu ihren Häupten. Demgemäß muß wohl auch das ויקח מאבני המקום וישם מראשתיו bedeuten: er nahm Steine und legte sie um seinen Kopf als Schutzwehr herum, wie dies auch der Midrasch Rabba ausführt: „er formte sie zu einer Rinne um sein Haupt, weil er sich vor den wilden Tieren fürchtete. Allerdings sagt der Midrasch: תחת ראשו allein eine „Rinne, eine Schutzwehr“ unter dem Kopfe hat sicherlich keinen Sinn, es muß wohl heißen סביב לראשו. Dazu bedurfte er natürlich mehrerer Steine. Und wenn die Thora dessen ungeachtet weiter berichtet: er nahm den Stein, so erscheint dies als offenbarer Widerspruch, den nun der Talmud durch die Annahme zu lösen sucht: daß die ursprünglich vielen Steine zu einem Stein zusammengefügt wurden.



Ein Feldpostbrief[1].

L . . . . d. 22. VI. 15.

Sehr geehrter Herr Dr. Wohlgemuth!

Besten Dank für ihre frdl. Karte, die mich nun endgültig veranlaßt, Ihnen, was ich schon lange beabsichtigte, genauer

[1]) Dieser Brief ist, wie aus seinem Inhalt hervorgeht, nicht für den Druck bestimmt. Und ich bitte hiermit den Schreiber um Verzeihung,

zu schreiben. Zwar wird es nicht ein Artikel für Ihre Zeitschrift, etwas, was ich, wenn auch gerade nicht versprochen, so doch unentschieden gelassen hatte. Ich habe mir bald überlegt, daß ich als Autor nicht in eine Zeitschrift hineingehöre, die jüdisch-religiöse Fragen behandelt. Denn einmal habe ich keinerlei Kenntnisse der jüdischen Literatur, scheide also zunächst aus der Zahl der gewöhnlichen Mitarbeiter aus. Aber Sie wollten ja auch ein anderes von mir. Ich sollte darstellen, wie die gewaltigen Ereignisse und die heftigsten Gemütserregungen auf meine jüdische Seele wirken. Ich sollte Welt und Menschen und Ereignisse schildern, wie sie sich in meiner Seele widerspiegeln, die durch die Gewalt der Ereignisse dem Allmächtigen über der großen weiten Erde so viel näher gerückt ist.

Aber auch dieses zweite konnte ich nicht. Bin ich doch bisher nur hinter der Front gewesen und habe so gewaltige Gemütserregungen bisher noch nicht durchlebt, daß daraus eine Erneuerung des Menschen und ein tieferes Schauen in dieser Welt Getriebe erblühen konnte. Ich bin also noch nicht zu einem Mitarbeiter herangereift. Aber ich fühle mich wenigstens verpflichtet, Ihnen zu schildern, wie es um mich steht. Da muß ich gleich an einen Brief von Ludwig Ganghofer denken, den ich unlängst las, wo er nach der Schilderung des schönsten Frühlings in den Karpathen ausruft: „Ach, wie fröhlich könnte da die Menschenseele werden, wie dankbar dem lieben Herrgott, der den Mai und die Erde so schön gemacht hat.“ Das ist's, was mich die letzten Monate heftiger bewegt hat als je und besonders jetzt, wo ich in dem schönsten Frühlingswetter mitten in L. . . .'s Wäldern wohne, L. . . ., das schöner als Z. . . . ist. Oft ist mir, wenn ich einsam durch die hohen Tannenwälder

daß ich gegen seine Absicht gehandelt. Mir erschien der Brief so wertvoll, daß ich ihn dem Leserkreis dieser Zeitschrift nicht vorenthalten wollte. Vielleicht muß man den Vf. persönlich kennen (der Dr. jur. und im kaufmännischen Leben stehend, nichts von Schwärmerei und religiöser Empfindsamkeit an sich hat), um das nachzuempfinden, was ich bei der Lektüre dieses von so inniger Frömmigkeit erfüllten Briefes empfand. Ich habe kein Wort gestrichen oder hinzugefügt.

Der Herausgeber.

gehe, so, als wenn ich stillstehen müßte, um nicht durch meine Schritte die heiligen Laute der Natur zu stören. Und dann stehe ich da und staune, wie doch Gottes Werke so viel größer und gewaltiger sind als der Menschen Werke, und des Menschen Seele freier und sein Denken reifer wird, wenn er oft so in Gottes Werken leben kann, da lausche ich, was die Vögel dem Walde zuzwitschern und was die Bäume den Wolken zurauschen, und die Heiligkeit des Ganzen kommt über mich, daß ich niederknien möchte, um Gott zu danken. Zu danken, daß ich auch heute noch seine allgewaltige Herrlichkeit empfinden durfte. Heute noch! Ach, wie zittert das in meiner Seele nach. Fühle ich doch, daß ein Höherer Gewalt über mich bekommen hat. Wie war es doch so anders in Friedenszeiten. Da wußte ich, was ich morgen machen würde und schmiedete Pläne über Monate und Jahre hinaus. Das Willensproblem war kein Problem. Und heute habe ich das Selbstbestimmungsrecht völlig verloren, und der liebe Gott selber lenkt meine Schritte und wenn ich auch oft ungeduldig war, so ist's doch bisher immer gut gewesen und ich habe mich gewöhnt, jede Änderung als einen Befehl Gottes still hinzunehmen.

Das ist eines. Das andere aber ist, daß ich mich als ein Gast auf der Erde halte. Ich bin Soldat und wenn auch nicht augenblicklich der Gefahr direkt ausgesetzt, so liege ich doch immer mit geladenem Gewehr inmitten der feindlichen Bevölkerung, die schon mehr als einen Kameraden in nächster Nähe für ewig still gemacht hat. Dann aber kann ich ja täglich nach vorn geschoben werden, und schon mehr als einmal war's nahe daran, daß ich in die vorderste Reihe der Schützengräben kommen sollte. Und weil ich mich als Gast auf dieser Erde fühle, so gehe ich überall herum, als wenn ich das letzte Mal auf diesem Stückchen Erde wäre, und alles hat ein tieferes heiligeres Gesicht und eine tiefere Bedeutung. Kleines und Geringes, was ich früher vielleicht gar nicht beachtet, vermag mich mitunter tief zu rühren, mir ist's oft, als wenn die Gnade, so tief die Heiligkeit Gottes empfinden zu dürfen, dem Menschen nur einmal beschieden sein kann.

Vielleicht ist's noch etwas anderes, was dazu beiträgt, die Seele so empfindsam zu machen. Wenn mir einfällt, wie doch der Frieden hier im Walde in so großem Widerspruch steht zu dem Streite der Völker und dem gewaltigen Donner der Kanonen. O! daß doch die Menschen sich so viel Leid antun, morden und ihre Wohnungen einäschern müssen. O Gott, der Du die große Ruhe und Heiligkeit in die Natur gelegt hast, warum trägst Du nicht dieselbe Ruhe und Heiligkeit in die Menschenseele. O! Ihr törichten Menschen, warum müßt Ihr Euch gegenseitig solches Leid antun?! Hatte die Erde nicht mehr Platz, daß Ihr alle im glücklichen Frieden leben konntet?

Ich muß hier denken an eine Stunde in der Synagoge in B. . .[1]) Ich kam von der Front von Kalvaria. Ich hatte die vernichteten Städte Ostpreußens gesehen, das Land tagelang durchwandert, das leer war von Menschen und Tier wie einst Sodom und Gomorrha. Nur verreckte Leichen von Hunden und Pferden lagen links und rechts der Straße. Ich hatte später in Rußland das jüdische Elend kennen gelernt, wo die Russen monatelang Juden verhaftet, progrommiert hatten, und wo nun unsere Truppen zum zweiten Male eingezogen waren. Täglich hatte ich den Kanonendonner gehört, die Fronttruppen gesehen, heruntergekommen, und die langen Züge mit Verwundeten. Ich kam von der Stätte des Jammers, und das Bild des großen Elends lebte noch in meiner Seele, als ich in die Synagoge zum Gottesdienst eintrat wie in einen Festsaal. Die Menschen feierlich, ruhig wie gewöhnlich, als wenn kein Krieg wäre und die Gebete, die zu Gott emporklangen, ach, wie lobten sie den gnädigen Gott, der uns täglich so beglückt ברוך אתה ה' המברך את עמו ישראל בשלום. Ach mit Frieden beglückt er uns, sagen sie, wissen sie nicht, wie man uns mordet und schändet in Galizien und Polen, wie man nicht Greise, nicht Säuglinge schont? Fühlen sie denn nicht, daß nicht jetzt die Zeit des

---

[1]) In Deutschland — der Herausgeber.

Segens, sondern des Fluches wieder über der Menschheit lastet, daß Gott wieder straft, nicht beglückt? Fühlen sie das alles gar nicht, daß sie das so ruhig beten? Und der Chasen betet מי שברך . . . הוא יברך את כל הקהל הקדוש הזה. O Gott! betete ich, segne sie, sie bedürfen ja alle Deines Segens mehr, tausendmal mehr denn je, da sie ihre Brüder und Väter und Kinder dem Vaterlande hingegeben haben: ויסיר מהם כל מחלה וירפא לכל גופם ויסלח לכל עונם וכו׳ O! wie ich da bete mit zerknirschter Seele und weiß, daß Gott keine Erhörung hat für mein Flehen, daß das Morden weiter gehen wird, daß auch jetzt gerade, da wir hier so ruhig beten, draußen Tausender Blut und vieler Mütter und Kinder Tränen die Erde netzen. Da klingt der Jubelgesang der Gemeinde, die die Thora in die heilige Lade hineintragen, und nun Singen und Jubeln über Gottes Macht, Herrlichkeit und Heiligkeit. Mir aber traten die Tränen in die Augen, als ich alle so fröhlich Gott loben hörte, und ich mußte mein Gesicht verbergen. Ach, Gott straft uns so, und sie können Ihm noch lobsingen, wo Millionen Wunden brennen und bluten.

So erlebte ich da eine schwere Stunde, bis mir die Worte Trost gaben: כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו עץ חיים היא למחזיקים בה und ich mich wieder erinnerte, daß die Religion nicht das Menschenelend verschwinden lassen, daß sie aber den einzelnen in seiner sittlichen Empfindung größer und reiner machen kann und daß wir die große Zeit der Prüfung still ertragen und unsere Seele läutern sollen von allem Niederen des täglichen Lebens. Das gab mir Trost, daß ich die Synagoge ruhig verlassen konnte. — Sehen Sie, das ist auch die Stimmung, die mich oft überkommt, wenn ich die Schönheit der Natur anschaue, dann gerade, ich weiß nicht, wie es kommt, packt mich der ganze Jammer der Menschheit am stärksten. —

Sie sehen, sehr verehrter Herr Dr., daß auch hinter der Front die großen Gedanken der Zeit Gewalt über uns haben. Aber das sind doch gewiß Empfindungen, wie sie auch jeder in der Heimat einmal empfinden muß und darum, lieber Herr Dr.!, bin ich nicht berufen, darüber öffentlich zu

schreiben. Wohl gäb's über die Juden hier zu schreiben: Soziologisches, Volkswirtschaftliches und manches über ihre Gedankenwelt, was allgemein wichtig wäre. Das hoffe ich später aber noch nachzuholen.

Und nun seien Sie . . . . .



Der neunte Ab.

Am neunten Ab des Jahres 70 ging der Tempel zu Jerusalem in Flammen auf. Am neunten Ab des Jahres 1492 begann die Vertreibung der Juden aus Spanien. Am neunten Ab des Jahres 1914 wurde der Mobilisierungsbefehl für die deutsche Armee erlassen und damit der Weltkrieg eingeleitet, der so unsägliches Elend über die osteuropäische Judenheit — und diese umfaßt ja die weitüberwiegende Zahl aller Juden — gebracht.

יום מוומן לפורעניות. Daß dieser Tag ein Tag vorausbestimmt für Israels Leiden, das hat sich wiederum in furchtbarer Weise bestätigt.

Von Libau bis Czernowitz, das eigentliche Ghetto der Judenheit, der Schauplatz dieses furchtbaren Kampfes. In dem unendlichen Leid, das fast über die gesamte europäische Menschheit gekommen, müßte auch das getragen werden. Aber das Wort der „Klagelieder": „Gibt es einen Schmerz wie meinen Schmerz", ist auch hier zur Wahrheit geworden. Alle Kämpfer fallen und leiden in diesem Kriege für irgend ein Ideal. Und mag es vor dem objektiven Urteil noch so wenig bestehen, sie sterben für ihr Volk und für die Ehre ihres Vaterlandes. Nur die russischen Juden — auch die, welche alles, was sie von ihren Bedrängern erlitten haben, vergaßen und begeistert zu den Fahnen eilten — werden von den eigenen Volksgenossen als

Feinde geächtet. Ihr Tod muß den Zurückgebliebenen als sinnlos erscheinen, und die Leiden, die die gesamte jüdische Bevölkerung von den „Freunden", den „Volksgenossen" erduldet, werden darum tiefer empfunden und schwerer ertragen als von irgend einer anderen Bevölkerung in einem der kriegführenden Länder. Dazu kommt, daß die in Jahrtausenden gezüchtete Empfindsamkeit und die allen Schichten der jüdischen Bevölkerung eigene Intelligenz — ein wertvoller Schatz in guten Tagen — sie jeden physischen und seelischen Schmerz um so tiefer und schwerer empfinden läßt. Serben und Albanier haben in den letzten Jahren Furchtbares erlitten. Aber der Tod und die mannigfache Qual ficht die wenig an, die selber mit Wollust morden.

Wir wollten den Leidenstag Israels nicht vorübergehen lassen, ohne der Leiden Israels zu gedenken, ohne mit einigen Worten zum Ausdruck zu bringen, daß wir משתתף בצערו של צבור sind. Jedes Eingehen auf Einzelheiten aber, jeder Versuch eines Ausblicks in die Zukunft ist nicht nur zwecklos, sondern auch zweckwidrig.

Es ist — gelinde ausgedrückt — unverständlich, daß unsere jüdischen Zeitungen sich dazu hergeben, die Schandtaten der russischen Soldateska gegen die jüdische Bevölkerung auszumalen, um dadurch in der neutralen Welt Stimmung gegen das russische Heer zu machen. Ganz abgesehen von den geringen Erfolg ist noch das eine zu bedenken: Was immer das Schicksal Rußlands sein wird, den größten Teil seiner Juden wird es behalten, und es wird ihnen die Verunglimpfungen heimzahlen, die es von der jüdischen Presse erfahren. Oder rechnet man auf die Hilfe derer, denen man hiermit jetzt eine Gefälligkeit erweist? Hat man die Mahnung aus den „Sprüchen der Väter" vergessen, daß man bei den Großen nur geduldet wird, solange sie einen brauchen: „Sie geben sich als Freunde, solange sie von uns Nutzen ziehen, aber stehen uns nicht bei, wenn wir in Not sind".

Wollen wir noch immer nicht lernen, daß jedes Heraustreten des Juden aus dem für ihn abgegrenzten Pflichtenkreis

der Gesamtheit der Juden nur Schaden bringen kann? Wer wirklich als Jude fühlt, den schützt sein Verantwortlichkeitsgefühl vor jeder taktlosen Überschreitung dieser Grenze Zangwill scheint eine Ausnahme zu machen. Man kann diesem Vorkämpfer für die jüdische Sache nicht gut das Gefühl für die Interessen des Judentums absprechen. Aber ich habe diesen großen Dichter als Charakter nie anders genommen als die Verkörperung der Figur des Melkizedek aus seinen „Kindern des Ghetto“, problematisch in seinem Fühlen und Wollen. Seinen Lohn hat er dahin. Ein führendes englisches Organ hat ihm als Juden das Recht abgesprochen, sich über die Deutschen zu entrüsten. Erfreulich ist es, daß so ziemlich die gesamte jüdische öffentliche Meinung Ernst Lissauer mit seinem Haßgesang gegen England abgeschüttelt hat, und bedauerlich bleibt es nur, daß wir uns in der Vergangenheit eines Ernesto Nathan gerühmt. Es kann nicht gut ausgehen, wenn man Männer, die von dem Geist des wahren Judentums keinen Hauch verspürt, nur weil sie eine hohe Stellung einnehmen, für die jüdische Gemeinschaft in Anspruch nimmt.

Zurückhaltung müssen wir fordern auch für jede Auseinandersetzung darüber, wie das Los der Judenheit sich in der Zukunft gestalten wird. Sie ist zwecklos, denn wir können hier noch weniger erraten als über die Lage der Großmächte nach dem Kriege. Und sie ist zweckwidrig, denn jede Andeutung kann da von unermeßlichem Schaden sein.

Daß wir, wie überall in den Beziehungen der Völker zu einander und in ihrem inneren Leben auch hier einer großen Umwälzung entgegengehen, ist keine Frage. Es scheint, als ob auch dieser neunte Ab den Abschluß einer großen Periode darstellt, wie seine Vorgänger. Der erste machte der politischen Selbständigkeit des Judentums für immer ein Ende, der zweite entwurzelte die Juden aus der letzten Stätte, in der sie Thoraleben und die Kultur ihrer Umgebung zu einer Einheit hatten zu verschmelzen suchen. Die politische, kulturelle, religiöse Not des Judentums hat jetzt wieder ihren Höhepunkt erreicht, und der letzte neunte Ab stellt uns wieder vor einen Abgrund.

Aber wenn uns die schicksalsschwere Bedeutung dieses Tages niederzudrücken droht, dann wollen wir uns auch daran erinnern, daß er zugleich als ein Tag gilt, der die Saat einer großen Zukunft in sich trägt. Wie das die Alten so schön in dem Satze aussprechen, daß am Nachmittag dieses Tages, gerade in dem Zeitpunkt, da die Fackel in den Tempel geschleudert wurde, der Messias geboren wird. Das einzige Mittel, diese Hoffnung der Verwirklichung näher zu bringen, sieht der religiöse Jude in der inneren Einkehr, in der Rückkehr zu Gott. Auch der Fasttag gilt nicht so sehr der Erinnerung, wie der Buße. Der unvergleichlichen Not der Zeit aber gegenüber können wir nur dem Rate eines unserer größten Propheten folgen: „Komm, mein Volk, geh in deine Kammer, verbirg dich einen Augenblick, bis der Sturm vorüber." J. W.



Notiz.

„Schiffsladungen von Granaten gehen jeden Tag hinüber nach Europa. Tausende von Pferden verlassen jeden Monat die Häfen der Vereinigten Staaten. Um das Mitleid mit diesen Tieren zu beschwichtigen, sind die Damen der Gesellschaft in New-York, Boston, Philadelphia und Washington dem englischen Blauen Kreuz für verwundete Pferde beigetreten." (Bericht aus Washington von Dr. Friedrich Glaser im Berl. Tagebl. 44. Jahrg. No. 355.)

Desgleichen ging durch die Zeitungen eine Mitteilung, daß sich in der Schweiz eine internationale Vereinigung zum Schutze der Tiere während des Weltkrieges gebildet habe.

Da später diese Dinge in Vergessenheit geraten könnten, so sollen sie hier als Material aufgenommen werden. Sie bilden ein würdiges Seitenstück zu der antisemitischen Bewegung für das Schächtverbot, das die Tiere — vermeintlich — zu schützen sucht, unbekümmert darum, daß sie dabei den Nebenmenschen körperlich und seelisch aufs schwerste schädigt.



Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow, Kirchhain L.-N.

Jeschurun

2. Jahrgang | August-September / Ellul-Tischri | Heft 8/9.

Der Gott der Gerechtigkeit.

Ein Moratorium des Christentums forderte ein vielbeachteter Brief vom Felde, der in der „Christlichen Welt" veröffentlicht war. Er hat viele Entgegnungen hervorgerufen. Es steht uns nicht zu, uns in diesen Streit zu mischen. Aber die Frage ist berechtigt, wie kommt es, daß uns dieser Gedanke so völlig fern liegt? Es dürfte auch von unseren Gegnern schwerlich die Behauptung aufgestellt werden, eine Glaubensgemeinschaft, wie die jüdische, die ihrer Religion solch unendliche Opfer gebracht, sei so äußerlich veranlagt, daß sie das Problem, das dieser Weltkrieg dem Gläubigen aufgibt, weniger schwer empfinde. Wir meinen, daß uns das Besondere des jüdischen Gottesbegriffes die Lösung gibt. Dies Besondere aus dem gegewaltigen Erlebnis des Weltkrieges heraus zu beleuchten, soll die Aufgabe der folgenden Erörterungen sein.

I.

Bekannt ist die Gegenüberstellung von dem „Gott der Rache" im „Alten Testament" und dem „Gott der Liebe" im „Neuen".

„Der Gott der Rache" ist natürlich nur eine tendenziöse Prägung. אל נקמות heißt Gott der Vergeltung. Aber angenommen, es sollte der Psalmist hier wirklich vom Gott der Rache gesprochen haben — wenn es sich um eine Feststellung des jüdischen Gottesbegriffes handelt, dann darf man nicht mit anthropomorphistischen Wendungen operieren. Die Erhabenheit Gottes über den Menschen ist in unserer Bibel

so oft ausgesprochen, daß wir nicht der Meinung sein können, unsere Propheten, Sänger und Weisen hätten Gott menschliche Leidenschaften zugesprochen. Sie reden von Gott immer in Bildern und oft recht drastischen Bildern, aber sie sind sich immer bewußt, daß es Bilder sind. Rache ist eine Leidenschaft, ihre Ausübung in Lev. 19,18 dem Menschen ausdrücklich verboten. Wie könnte das große Vorbild, als das Gott in diesem Gesetzesabschnitt zur Nacheiferung weckt („Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich der Ewige, Euer Gott — ebds. V. 2). selbst Handlungen ausüben, die von ihm als verwerflich bezeichnet werden.

Ein Gott der Vergeltung, der Gerechtigkeit ist freilich der Ewige.

Stellt man dem jüdischen Gottesbegriff den des Christentums gegenüber und behauptet, das letztere kenne nur den Gott der Liebe und das erstere nur den der Gerechtigkeit, so ist diese Gegenüberstellung unwahr und sinnlos. Das Christentum kann das Attribut der Gerechtigkeit in seinem Gottesbegriff nicht entbehren. Die christliche Ethik, die in mannigfachen Darstellungen als ein geschlossenes System auftritt, verlöre ja eines seiner wichtigsten Fundamente. Ebenso kann nur Unwissenheit oder Böswilligkeit dem Gottesbegriff, wie er in Bibel und Talmud uns entgegentritt, das Attribut der Liebe absprechen. Die Frage kann nur sein: Ist die Liebe Gottes vorstellbar ohne die Grundlage der Gerechtigkeit, kann sie ohne weiteres sich ebenso auf den Schlechten, wie auf den Guten erstrecken, kann sie ihre Kraft bewähren, ohne daß der Mensch durch Handlung oder Gesinnung sie errungen. In diesem Sinne stellt das Judentum die Eigenschaft der Gerechtigkeit Gottes in den Mittelpunkt aller Aussagen über Gottes Wesen und Wirken. Wie unendlich groß die Liebe Gottes, sie muß sich auseinandersetzen mit dem Attribut der Gerechtigkeit, sie kann nicht wirksam werden, wenn die Gerechtigkeit zu kurz kommt.

1a. Die Bibel stellt die Geschichte der Menschheit von ihren frühesten Anfängen unter die Herrschaft dieses Prinzips der Gerechtigkeit. Der Mensch wird in dem Garten Eden gesetzt, aber das

Glück kann ihm nur aus der Erfüllung einer Aufgabe ersprießen, לעבדה ולשמרה daß er den Garten bearbeite und ihn hüte. Die Liebe Gottes spendet das Glück, aber die Gerechtigkeit fordert, daß das Glück durch ein Verdienst erworben werde. Not und Tod hat der Mensch durch sein eigenes Tun in die Welt gebracht. Gottes Liebe kann ihn nicht befreien. Eine Welt, in der keine Gerechtigkeit mehr herrscht, ist wert, daß sie durch die Sintflut zugrunde geht. Das Verdienst der Väter schafft erst die Grundlage für die Erwählung des Volkes Israel. Aber diese Erwählung aus der Reihe der anderen Völker, diese Bevorzugung wird von Bibel und Talmud als Problem empfunden. Es kann diese Bevorzugung kein Geschenk willkürlicher Liebe sein. Denn Israel kann an sich nicht mehr sein, wie „die Kinder der Mohren“ und wenn Gott sie auserwählt, „so ahndet er an ihnen um so mehr auch das geringste Vergehen“. Aufstieg und Abstieg Israels und aller Völker, die in den Gesichtskreis der Propheten traten, werden in den Geschichtsbüchern, die sie geschrieben, und in den Mahn- und Trostworten, die sie gesprochen, immer als Folge der in Gerechtigkeit waltenden Vorsehung geschildert. Und der Midrasch wird nicht müde, jede Andeutung der Bibel zu benutzen, um den Gedanken, daß jede Schuld sich auf Erden rächen müsse, an dem Schicksal der biblischen Helden aufzuzeigen, wie andererseits Gott keinem Wesen, auch nicht der unvernünftigen Kreatur für irgend eine gute Tat den Lohn versagen könne. Ja, der Midrasch schürft noch tiefer und sucht den Nachweis zu führen, daß überall מדה כנגד מדה „Maß für Maß“ in Gutem wie in Bösem gemessen wird. Die unerschütterliche Überzeugung von der Gerechtigkeit Gottes duldete nicht eine Vorstellung, wie sie in der Antike uns begegnet, daß die Tragik des Helden so gar nicht im Verhältnis steht zu seiner Schuld. Und mit Vorliebe wird ausgemalt, daß die Gerechtigkeit Gottes darin zum Ausdruck kommt, daß מדה כנגד מדה Lohn und Strafe auch dem oberflächlichen Blick sich als Vergeltung gibt, daß sie den gleichen Charakter tragen, daß etwa weil Abraham, die Engel geleitete, auch Gott seinen Kindern in der Wüste in der Feuer- und Wolkensäule voranging, und weil die Ältesten,

als sie zusammen mit Moses und Ahron von Pharao die Freilassung Israels erbitten sollten, aus Angst einer nach dem anderen zurückblieben, darum auch bei der Offenbarung am Fuße des Berges bleiben mußten.

2a. Das Gesetz wird naturgemäß beherrscht von dem Gedanken der Gerechtigkeit Gottes. Wie Gott die Welt erhält nach unwandelbaren Naturgesetzen, die unerbittlich ineinandergreifen, so hat er für das Leben der Juden ein System von Pflichten aufgestellt, die keiner Willkür Raum gewähren. Sein weiser Ratschluß hat alles abgemessen und abgegrenzt, daß in jeder Pflichtübung das Rechte geschieht. Aus diesem streng geordneten System von Handlungen als Ursachen muß ein ebenso geschlossenes System von Wirkungen folgen. Die Zusammenhänge im einzelnen sind uns verborgen. Aber sie müssen vorhanden sein, und Glück und Unglück, früher oder später, für den einzelnen oder für die Gesamtheit, in diesem oder jenem Leben müssen aus der Beobachtung oder Vernachlässigung der von Gott gesetzten Pflichten sich ergeben. Denn Gott ist ein Gott der Gerechtigkeit. Wir nehmen das Wort, das unsere Religion schmähen soll, gern auf. Ja, wir proklamieren die Lohngerechtigkeit. Nur in einem anderen Sinne, wie unsere Gegner sie verstehen. Nicht, daß der Jude um des Lohnes willen das Gesetz befolgt. Wie fern liegt ihm der Gedanke, den der Dichter in die Worte faßt: „Bist Unsterblichkeit mir schuldig, Sieh, ich fordere sie von Dir!" Niemals ein Pochen auf Belohnung. Aber Lohngerechtigkeit in dem Sinne, daß der gerechte Gott unmöglich das Gute unbelohnt lassen könne. Warum hat man denn nicht das Wort geprägt von der Strafgerechtigkeit? Und diese lebt doch mit der gleichen, vielleicht noch stärkeren Kraft im jüdischen Volksbewußtsein. Jahrtausende der Leiden, in denen das Prophetenwort unendlich oft Wahrheit geworden, daß „Zion das Doppelte für all seine Sünden erfahren", haben aus dem religiösen Fühlen, aus den Gebeten, aus der Umgangssprache nicht die Formel tilgen können בעונותינו הרבים daß uns all das widerfährt „um unserer vielen Sünden willen".

3a. Und endlich: was in den *Weisheitsbüchern* unserer Bibel an *religionsphilosophischen* Fragen aufgeworfen wird, es dreht sich einzig und allein um das Problem der Theodicee der *Gerechtigkeit* Gottes. Gottes Dasein wird *vorausgesetzt*, die Erschaffung der Welt und das Walten der Vorsehung wird *berichtet*, das Wesen und die Eigenschaften Gottes werden *gestreift*, aber der Widerspruch zwischen der idealen Forderung der Allgerechtigkeit Gottes und einer Wirklichkeit, in welcher der Gute so oft zugrunde geht und der Schlechte triumphiert, er allein wird *untersucht* und von Propheten und Sängern und Weisen *behandelt*. Denn die Gerechtigkeit Gottes ist das Zentrum jüdischen Denkens und das Problem der Theodicee darum das wichtigste Problem.

Noch einmal: Nur Unwissenheit oder Böswilligkeit kann leugnen, daß in dieser Gerechtigkeit Gottes immer das Attribut der Liebe mitgedacht wird.

1b. Nicht nur in den Höhepunkten prophetischer Verkündigung, nicht nur in den innigen Gefühlsergüssen der Psalmen, auch in den Büchern der Thora ja sogar in dem sogenannten Priesterkodex tritt uns Gott als der liebende Vater entgegen. Aber die Liebe, so möchte man sagen, muß sich immer legitimieren vor der Gerechtigkeit. Nach der Sintflut errichtet Gott seinen Bund mit dem Menschen, daß die Welt nie wieder zugrunde gehen soll. Die Welt kann vor dem strengen Recht nicht immer bestehen und die verzeihende Liebe verspricht ihren Bestand, auch wenn sie dessen nicht würdig ist. Aber das Zeichen des Bundes wird bestellt. כביכול Wenn man das kühne Wort wagen darf: die Gerechtigkeit Gottes gibt jedesmal, wenn die Welt für den Untergang reif, ihren Protest zu Protokoll.

Und ferner מרובה מדה טובה ממדת פורעניות so sehr das Prinzip gilt: Maß für Maß, so wird doch immer eingeschärft: um ein vielfaches Mehr vergilt die Glück spendende Liebe Gottes als die strafende Gerechtigkeit (Aus Ex. 20,5f. wird das Verhältnis auf 500 : 1 berechnet). Und dennoch die Liebe

kann das Grundgesetz des gerechten göttlichen Waltens nicht aus der Welt schaffen.

2b. Die ganze Gesetzgebung wird nicht minder als Gnadengeschenk Gottes aufgefaßt, als ein Segen, der Israel beglücken soll. Es kann und soll hier nicht zum hundertsten Male widerlegt werden, was über die „Last des Gesetzes“, über das rein juristische Verhältnis zwischen Gott und seinem Volke gefabelt worden ist. Selbst das Strafrecht, das über viele Vergehen auch rein religiöser Natur so harte Strafen verhängt, ist bei Lichte besehen von außerordentlicher Milde. Die ganze Schwere des Gesetzes trifft nur den, der unmittelbar nach der Verwarnung durch Zeugen die Stirn hat, das Verbrechen vor den Augen von Zeugen zu begehen, wer so des höchsten Grades der Auflehnung gegen die göttliche Majestät sich schuldig macht. In allen anderen Fällen — von Einzelheiten sehen wir hier ab — genügt im allgemeinen der Gesinnungswechsel, die Reue; und die Liebe Gottes, die nicht den Tod des Sünders will, sondern nur die Heimkehr in seines Vaters Haus, betrachtet auch die schwerste Übertretung von Gottes Gebot als gesühnt, wenn „der gute Wille“ sich geäußert hat. Welch Ausmaß in der göttlichen Liebe, daß ein ganzes Leben der Schlechtigkeit ausgelöscht zu werden vermag durch einen einzigen seelischen Vorgang! Aber freilich, daß dieser Vorgang sich vollziehen muß, daß der Schuldige aus eigenem Antrieb den Weg wieder zurückfinden muß zu Gott, das ist unbedingtes Erfordernis. Die Vorstellung von einem Gotte, der auch dies Mindestmaß der ausgleichenden Gerechtigkeit nicht fordert, der ganz wahllos den Schlechten wie den Guten mit der gleichen Liebe umfaßt, bleibt dem Juden unverständlich.

3b. Und zuletzt: Auch das Problem der Theodicee, der Widerspruch zwischen Ideal und Leben in der Verwirklichung der Idee der Gerechtigkeit auf Erden wird durch die Annahme zu lösen versucht, daß alles Leid des Frommen der Liebe Gottes entspringt. „Wen Gott lieb hat, den züchtigt er“

auf diese kurze Formel ist das ganze Buch Hiob, die Psalmen und alle anderen Stellen der Bibel zu bringen, in denen mit diesem Problem gerungen wird. Aber wiederum diese Liebe wurzelt in der Gerechtigkeit Gottes. Der Knecht Gottes, der Liebling muß sich im Leid bewähren, in dem Ihm Nahestehenden will Gott sich geheiligt sehen. Wem viel gegeben, von dem wird viel gefordert.

II.

Diese Andeutungen müssen genügen. מדת הדין ומדת הרחמים Gerechtigkeit und Liebe sind immer in Gottes Walten verbunden. Aber die Gerechtigkeit bestimmt den Grund und das Maß der Liebe, sie ist das oberste und letzte Prinzip.

Und für die Menschen, die in den Spuren Gottes wandeln sollen, gilt das Gleiche. Auf die Grundeigenschaften Gerechtigkeit und Liebe lassen sich alle Gefühle und Triebe, alle Willensregungen und Handlungen des Menschen zurückführen. Aber die Liebe wurzelt in der Tiefe des Unbewußten, sie kann die Dämme durchbrechen und, indem sie eine falsche Richtung einschlägt, zum Verderben werden. Die Gerechtigkeit ist ihrer Natur nach normgebend, sie wird nur erfaßt im klaren Denken, sie setzt Grenzen und bleibt selbst in ihren Schranken.

Das ist die jüdische Anschauung von dem Verhältnis der Gerechtigkeit und Liebe in Gott und von der Stellung, die diese sittlichen Ideale im Leben des Menschen einnehmen müssen. Der große Zusammenbruch aller Ideale im Leben fast aller Kulturvölker, ein Zusammenbruch, wie er wohl kaum in der Geschichte zu verzeichnen ist, ist ein großer Beweis für den absoluten Wert dieser Anschauung.

Denn weil die Liebe nicht begrenzt und beherrscht war von der Gerechtigkeit, darum ist dieser Krieg ausgebrochen, hat er solche Ausdehnung angenommen, den furchtbaren Haß der beiden Völkergruppen gegeneinander großgezogen und die Achtung vor allem, was sonst sittlich galt, untergraben.

Grillparzer hat für die Geschichte der Kulturwelt die Entwickelung in drei Worten vorausgesagt: Humanität — Nationalität — Brutalität. Ein wahrhaft prophetisches Wort!

Auf den Kosmopolitismus und das Humanitätsideal um die Wende des 18. Jahrhunderts, die in der klassischen Philosophie und Dichtung Deutschlands ihren höchsten theoretischen, in der französischen Revolution und den Napoleonischen Kriegen ihren gewaltigsten praktischen Ausdruck fanden, die aber die ganze Kulturwelt in ihren Bann zogen, folgt das Zeitalter der nationalen Selbstbesinnung, der schroffen Betonung des Eigencharakters eines jeden Volkes, der Rassentheorien und Rassenkämpfe, der Forderung, die noch so weit verstreuten Splitter eines Volkstammes zu sammeln u. s. f. Auch hier haben zwei Völker aus einem berechtigten Kern dieses Ideals Bleibendes und Segensreiches geschaffen, Deutschland und Italien wurden ein Einheitsstaat. Aber das Nationalitätsprinzip hat immer weitere Kreise gezogen. Im Panslawismus schuf es eine Idee, welche die kulturell am tiefsten stehende Macht zur Weltherrschaft stachelte und in den kleinen und kleinsten Staaten, Volks- und Sprachstämmen entfesselte es einen Kampf Aller gegen Alle. Und die Folge? Die Brutalität dieses Weltkrieges! In der nationalen Überreizung, in dem Fiber der Überspannung „völkischer" Ideale hat dieser Krieg zwar nicht seine letzten Wurzeln, aber aus ihnen saugt er zum Teil seine Kraft, mögen die Ursachen, wie immer bei weltgeschichtlichen Ereignissen, auch noch so vielfacher Art sein. Eine treffliche Illustration, wie die Brutalität aus der Nationalität geboren, gibt uns der Anlaß des Krieges und das Eingreifen der letzten europäischen Großmacht in den Kampf. Der Fürstenmord, von nationalem Fanatismus angestiftet, steht am Anfang und der sadistische Wahnwitz Italiens, um der „nationalen Ideale" willen den schmählichsten Verrat zu begehen und in dem Meer von Blut unterzutauchen, steht am vorläufigen Ende. In der Tat! Humanität — Nationalität — Brutalität!

Und doch ist Humanität Liebe und Nationalität Liebe. Nur sind sie nicht die rechte Liebe. Das Zeitalter der Humanität war sicherlich erfüllt von einer großen Idee; aber diese Idee der allumfassenden Menschenliebe, die an dem Wohl des eigenen Volkes keinen Anteil hatte, konnte keine Früchte bringen.

Deutschland blieb ohnmächtig, und Frankreich verblutete sich in seinen Kriegen für die Verbreitung der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Der überspannte Altruismus, die Liebe zur Menschheit hatte nicht die rechte Schranke gefunden an der Forderung der Gerechtigkeit, dem berechtigten Egoismus im Dienste der Nation.

Und „Nationalität“ ist Liebe, Liebe in kaum zu steigerndem Grade, Hingabe des einzelnen an das große Ganze, Aufopferung für sein Volk. Aber dort, wo sie Ziel und Richtung nicht empfängt von der Gerechtigkeit, von der Achtung vor dem Rechte anderer Völker, da entartet sie zu jener Leidenschaft, die vor keinem Verbrechen zurückschreckt.

Man wolle sich doch recht vor Augen halten, daß alle Betätigungen der Liebe, wenn sie nicht im Gleichgewicht gehalten, nach den Normen geübt werden, welche die Gerechtigkeit heischt, zur Schändung dieses Ideals führen können. Es leuchtet auch nicht ein, wie man mit dem Worte „Vaterlandsliebe“ jetzt noch das reine und hohe Gefühl verbinden kann, wie zu Anfang des Krieges. Ich weiß wohl, daß ein Ideal nicht entthront wird, weil Trunkene es beschmutzt haben. Aber man kann doch nicht vergessen, daß ein großer Teil des italienischen Volkes, begeisterte Jugend und erfahrene Männer ihr Blut für dies Ideal hingeben, daß Italiener aus subjektiv edler Überzeugung von „Vaterlandsliebe“ erglühen.

III.

Gerechtigkeit als Grundlage alles Wollens und Handelns, und Liebe nur gemäß der Gerechtigkeit, das allein vermag uns den rechten Weg zu führen, von dem Haß zu erlösen und uns in dem Zusammenbruch aller Ideale auch allein den religiösen Halt zu geben. Diese Wahrheit finden wir immer wieder bestätigt, von welchem Gesichtspunkt aus wir auch das Erlebnis dieses Weltkrieges betrachten:

1. Der Gedanke, daß die Gerechtigkeit der Maßstab aller Dinge ist, auch aller Entschlüsse im Leben der Völker, wurzelt tief im Bewußtsein der Menschheit. Wir haben bereits

in einem früheren Aufsatz[1]) ausgeführt, daß alle Kundgebungen, die in diesem Kriege erlassen wurden und mochten sie auch von den ungeheuerlichsten Verleumdungen strotzen, letzten Endes ein Appell an das allgemein vorausgesetzte und nicht ausrottbare Gerechtigkeitsgefühl der Kulturmenschheit bedeuten. Und fragen wir nun, welches Volk kann von allen beteiligten Nationen am ehesten vor dem Richterstuhl der alles abwägenden Gerechtigkeit bestehen, so kann darauf nur die Antwort lauten: das deutsche. Es ist die Schuldfrage in Bezug auf den Weltkrieg nun bis zum Überdruß erörtert worden, aber es gelingt auch dem nüchternen, völlig nach Unparteilichkeit strebenden Denker nicht, für Deutschland einen Anteil an der großen Blutschuld, welche die Völker auf sich geladen haben, aufzuspüren. In letzter Zeit ist noch ein klassisches Beweismaterial hinzugekommen: die von den Deutschen in den Archiven Belgiens aufgefundenen Berichte der belgischen Gesandten in Berlin, Paris und London gelegentlich der Marokkokrise an ihre Regierung. Sie bringen für den wichtigsten Punkt in der Erörterung der Schuldfrage: Hat England mit voller Absicht auf den Krieg zwischen den europäischen Großmächten hingearbeitet (und das ist das Hauptmoment, denn ohne die Zusicherung der englischen Unterstützung hätten Rußland und Frankreich nicht losgeschlagen) den entscheidenden Beweis. Er ist um so weniger zu erschüttern, als die englische Regierung die weitere Veröffentlichung der belgischen Berichte in ihrem Lande verhindert und damit ihre Schuld zugestanden hat.

Das Bewußtsein von der Gerechtigkeit unserer Sache hat uns die ans Wunderbare grenzende heroische Kraft verliehen, fast einer ganzen Welt zu widerstehen. Die Vaterlandsliebe ist bei keinem unserer Gegner von geringerer Stärke. Aber daß die von Kant aufgestellte Maxime des sittlichen Handelns, die auf der Grundlage der Gerechtigkeit beruht, von den deutschen Kämpfern froh und ungeteilten Herzens in diesem Kriege bejaht werden konnte, das allein machte sie unüberwind-

[1]) Jeschurun II Heft 5.

lich. Bei allen Völkern waren die Vertreter der Intelligenz die treibende Kraft. Vorwiegend von dem Gefühl der Liebe beherrscht und berauscht sehen wir sie bei den Gegnern. Die Liebe zum Vaterland in erster Reihe erwachsen aus der Überzeugung, für die Gerechtigkeit zu streiten, bei den Deutschen.

Es ist nicht wahr, daß der Ausgang des Krieges allein Sache der industriellen Überlegenheit ist. Diesen Krieg wird der Mensch gewinnen und nicht die Maschine, die Sittlichkeit der einzelnen und nicht eine einzige Seite intellektueller Begabung. Aber in weiterem Sinne ist ja auch diese jetzt selbst von den Gegnern vielgerühmte Tugend ein Ausfluß der in unserem Volk waltenden Gerechtigkeit. Die Männer der Theorie und der Praxis, welche Deutschland auf diesem Gebiete an die Spitze aller Völker geführt, waren sicherlich nur zum sehr geringen Teile Sittlichkeitsapostel, die meisten waren auf ihren eigenen Vorteil wohl bedacht. Aber in keinem Lande der Welt waren die Pflichten der Gesamtheit gegenüber dem einzelnen und die Rechte des einzelnen gegenüber der Gesamtheit nicht nur auf dem Papier, sondern in der Wirklichkeit so abgegrenzt und wurden diese Grenzen so behütet wie in Deutschland. Um nur von vielem Eines zu erwähnen. Von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit wurde allentwegen mehr gesprochen als hier zu Lande. Aber nirgends hat die soziale Gesetzgebung eine solche Höhe erreicht und so segensreiche Folgen gezeitigt.

2. Die Gerechtigkeit hat uns auf den rechten Weg geführt, sie gab uns das alle unsere Tatkraft anspannende Gefühl erlittenen Unrechts und stählte so unsere Kraft bis zum äußersten. Aber in diesem Gefühl birgt sich der giftige Keim zum Rachedurst und lodernden Haß. Da ist es von entscheidender Bedeutung, daß der Wille, gerecht zu sein, auch das Heilmittel enthält gegen diese verheerende Leidenschaft.

Was fingen wir wohl mit der Forderung der Liebe an gegenüber unseren Feinden? Die Frage stellen heißt das Sinnlose dieser Forderung aufzeigen. Man will die Gültigkeit des

Gebots der Feindesliebe auch in dieser Zeit aufrechterhalten, indem man an die Arbeit des Roten Kreuzes für die Verwundeten, an die edle Behandlung der Gefangenen erinnert. Aber das ist doch eine gründliche Entstellung der ursprünglichen Idee der Feindesliebe. Den überwundenen Feind nicht als Feind anzusehen, ihn in seiner Not nicht zu kränken, das ist ein natürliches und berechtigtes Gebot des Sittengesetzes. „Siehst du den Esel deines Feindes erliegen unter seiner Last, daß du es nicht unterlässest, ihm aufzuhelfen!“ heißt es in der Bibel. Aber so ist es nicht bei dem Gebot der Feindesliebe gemeint. In diesem Sinne würden gerade die Engländer das Gebot aufs strengste befolgen. Wie ausgezeichnet haben sie es verstanden, den von ihnen, oft mit den schmählichsten Mitteln, besiegten Völkern, — man denke nur an den Burenkrieg — liebevoll entgegenzukommen, und wie freundschaftlich würden sie uns behandeln und uns vielleicht noch anderen gegenüber beistehen, wären wir der überwundene Feind.

Aber Gerechtigkeit können wir auch dem Feinde zollen. Das schließt nicht aus, daß wir, wie es der Reichskanzler so treffend gesagt, ihm mit heiligem Zorne entgegentreten. Der Zorn, entsprungen aus dem Bewußtsein, wieviel Unrecht man in Wort und Tat erlitten, ist nichts Unsittliches. Aber der Haß erniedrigt den Menschen, und er kann nur dort keine Stätte finden, wo das Streben herrscht, ein gerechtes Urteil über die Motive und die Handlungsweise des Feindes zu fällen.

Wir haben in dem Aufsatz „Das große Hassen“ gezeigt, daß der Haß gegen das Schlechte und gegen die, welche das Prinzip des Schlechten gewissermaßen verkörpern, ein Gebot der Sittlichkeit ist, aber ebendaselbst darauf verwiesen, daß die Verkörperung des Schlechten sich nur auf wenige beschränkt, die aus rein selbstsüchtigen Motiven mit dem Leben von Hunderttausenden gespielt, die aus Habgier, Ehrgeiz, Neid und persönlicher Eitelkeit die Völker in diesen Krieg hineingehetzt. Für die weitüberwiegende Masse aller unserer Gegner steht es fest, daß sie von der Gerechtigkeit ihrer Sache überzeugt sind, mag

diese Überzeugung eine Folge reiflicher Überlegung sein oder dem Überschwang ihres Gefühlslebens entspringen.

Für alle unsere Gegner ist das subjektive Bewußtsein von der Gerechtigkeit ihrer Sache nachzuweisen. Für die Engländer ist es in dem ebenerwähnten Aufsatz geschehen. Die Furcht vor der deutschen Invasion hatte sich aller Gemüter bemächtigt, und sie sahen in der Verfolgung des österreichisch-serbischen Konflikts nur den gesuchten Anlaß zu dem längst geplanten Überfall. In Rußland gelang es der Regierung, dem Volke, dem die längst vollzogene teilweise Mobilisierung verheimlicht worden war, die Überzeugung beizubringen, daß der deutsche Kaiser mit der Kriegserklärung das russische Reich gegen seinen Willen in den Krieg hineingezogen. Frankreich sah sich gezwungen, die Bundestreue zu wahren, Japan vergalt nur, was ihm von Deutschland nach seinem Kriege mit China angetan worden war. Serbien glaubte seine Souveränität, Belgien seine Neutralität verteidigen zu müssen. In den Köpfen der Italiener muß es zwar sehr eigentümlich aussehen. Wir können es nun einmal nicht verstehen, wie sie die Gerechtigkeit ihrer Sache sich zurechtlegen. Aber daß es geschieht, ist kein Zweifel. Ein ganzes Volk oder auch nur ein großer Bruchteil eines Volkes kann nicht in einen Krieg gehen mit dem Bewußtsein einer verworfenen Gesinnung und verwerflichen Handlungsweise. Und so haben denn auch sie sich das vermeintliche Unrecht, das ihnen von Österreich angetan sein soll, so lange vor Augen gehalten, daß sie selber daran glauben.

Das Beispiel der Italiener zeigt freilich zugleich am deutlichsten, wie sehr das Urteil über die Gerechtigkeit einer Sache unter dem Einfluß des Gefühls, in diesem Falle der Liebe zum Vaterlande, stehen kann. Aber eben dies muß ein Ansporn sein für jeden Menschen, der aus der Flut des allgemeinen Völkerhasses sich retten will, nach dem objektiven Maßstab der Gerechtigkeit zu streben. In allen Ländern, daran zweifeln wir nicht, gibt es eine große Anzahl solcher Männer. Es ist nur Charakterschwäche, aber menschlich begreiflich, wenn sie sich mit ihrer Meinung nicht in höherem Maße hervorwagen. Es ist eben

nicht jedermanns Sache, für eine freie Meinungsäußerung ein — letzten Endes doch völlig zweckloses — Martyrium auf sich zu nehmen. (In Italien wurde ein Soldat, der das Vorgehen seines Staates eine Infamie genannt hatte, zu dreizehn (!) Jahren Kerkers verurteilt). Und wir wollen nicht vergessen, daß von allen unseren Gegnern gerade in dem Lande, das von so vielen als das am meisten hassenswerte uns hingestellt wird, das freilich auch der Lüge am meisten Raum gegeben, in England, die Stimme der Gerechtigkeit am lautesten erschallt. Und zwar nicht nur von denen, die sich dabei von der Absicht leiten lassen, für die allgemeine Wehrpflicht Stimmung zu machen, sondern die aus Liebe zur Wahrheit ihrem eigenen Volke den Spiegel vorhalten[1]).

Ein Ehrenzeugnis müssen wir in dieser Hinsicht Deutschland ausstellen, das alle anderen Völker auch in der Gerechtigkeit seines Urteilens übertroffen hat und das daher trotz Ernst Lissauer[2]) und seiner Gefolgschaft frei von Gefühlen des Hasses und schmählichen Äußerungen ungerechter Beurteilung geblieben ist. Wollen wir freilich auch in der Zuweisung dieses Lobes nach Gerechtigkeit wägen, dann dürfen wir nicht vergessen, daß uns diese Tugend aus mehreren Gründen leichter fällt. Der Deutsche hat nicht das stürmisch aufwallende Temperament wie eine Reihe der gegnerischen Völker, die Überzeugung von seiner Schuldlosigkeit und der Gerechtigkeit seiner Sache verlieh ihm die innere Sicherheit, die der beste Schutz gegen

---

[1]) Vgl. den Artikel „Mutige Männer" von Prof. Sieper, München, Berl. Tageblatt 17. August, in dem eine Reihe hervorragender Führer im öffentlichen Leben Englands zu Worte kommen.

[2]) Dessen Haßgesang ja jetzt so ziemlich von allen verworfen wird, für die Alldeutschen von Chamberlain im „Tag" für das Zentrum von der „Kölnischen Volkszeitung" für die liberale und sozialistische Presse in zahlreichen Kundgebungen. Auch in konservativen Kreisen wurde ihm entgegengetreten; der Name der Zeitungen ist mir nicht mehr gegenwärtig. Die jüdische Presse hat einhellig gegen seinen Haßgesang Stellung genommen. Und von autoritativer Seite hat das gleiche der höchste Beamte des Deutschen Reiches in seiner Reichstagsrede unternommen mit der Erklärung: Nicht Haß, sondern heiliger Zorn!

jeden Überschwang der Leidenschaft ist. Und endlich die fast ununterbrochene Siegeslaufbahn der eigenen Heeresmacht gab ihm die seelische Überlegenheit, in der Wut und Haß nicht gedeihen können.

3. Nicht nur in unser Verhalten zur Menschheit bringt die Richtschnur der Gerechtigkeit das rechte Maß, auch unsere Gottesidee vermögen wir angesichts dieses Krieges vor Angriffen, die von der nichtgläubigen Welt und aus dem eigenen von Zweifeln beunruhigten Inneren sich erheben, nur dann zu schützen, wenn wir sie „heiligen durch die Gerechtigkeit", d. h. wenn wir als die Spitze von Gottes Vollkommenheit, die zugleich die Wurzel aller Entfaltungen seiner göttlichen Vorsehung ist, die Eigenschaft der Gerechtigkeit ansehen. Den religiösen Halt vermag uns in diesem Meer von Leiden, das uns umbraust, nicht der Gedanke an die Liebe, nur die Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes zu geben. Wie allein können wir für unser religiöses Empfinden aber diesen Gedanken fruchtbar machen? In der Entscheidung, die der Weltkrieg über das Schicksal der Völker fällen wird, ein Gottesgericht zu sehen und das gerechte Walten Gottes hier aufzuzeigen, läge nahe. Aber das steht uns jetzt nicht an, die wir z. Z. von Sieg zu Sieg schreiten und sicherlich unüberwunden aus dem Ringen hervorgehen werden. Wir mögen von der Gerechtigkeit unserer Sache noch so sehr überzeugt sein, aber daß wir als einzelne oder Volksgemeinschaft vor Gottes Richterstuhl rein befunden wurden, das mag der Fremde loben, in unserem Munde wäre es der Ausdruck der Selbstgerechtigkeit. Und haben nicht auch die künftigen Sieger unendliche Opfer gebracht, bluten wir nicht aus unzähligen Wunden, ist der Jammer und das Leid, das auch den Deutschen in diesem Kriege geworden, zu schildern, ja auch nur auszudenken? צדוק הדין müssen wir üben, d. h. die Gerechtigkeit Gottes anerkennen und unsere Leiden als Folgen unseres Handelns betrachten.

Das Leid des einzelnen muß hier außer Betracht bleiben, wir kämen da zu tief hinein in das Problem der Theodicee.

Aber für das Volksganze, für unseren Staat wollen wir wenigstens auf einen Punkt verweisen. Es wird allgemein anerkannt, daß der Krieg schon längst beendet wäre, wenn Amerika nicht unsere Feinde mit Waffen versehen würde. Und diese Waffenlieferungen können nun einmal völkerrechtlich nicht als Neutralitätsverletzung hingestellt werden. Wer hat aber dazu beigetragen, diese Bestimmung, daß die Waffenlieferungen von Privatfirmen an die Kriegführenden gestattet sind, zur Rechtssatzung zu erheben? Es war das Deutsche Reich! Ob Amerika sich an das Völkerrecht gehalten hätte, wenn die Waffenlieferungen verboten wären, ob das Recht der Waffenlieferung völkerrechtliches Gesetz geworden wäre, wenn Deutschland sich s. Z. mit aller Macht dagegen aufgelehnt hätte, wissen wir nicht. Aber von der höheren Warte der nach Gerechtigkeit abwägenden Beurteilung des eigenen Tuns müssen wir die Hunderttausende, die jetzt unnötig fallen, auf das eigene Schuldkonto schreiben. Wir wissen nicht, ob rein materielle Beweggründe, das Eintreten für das Interesse der deutschen Waffenindustrie oder Rücksichten für eine eventuelle Unterstützung der militärischen Bereitschaft Deutschlands unsere Vertreter bei den Haager Verhandlungen leitete. Aber das steht fest, daß Deutschland es damals bei der Abstimmung unterlassen hat, diesem niedrigsten aller Gewerbe, dem Handel mit dem Blute des Mitmenschen, einen Riegel vorzuschieben. Sollen wir Gott anklagen, daß er dem Morden nicht Einhalt gebietet, wo wir selbst uns diese Rute gebunden.

IV.

Noch ein anderer religiöser Konflikt findet seine Lösung, wenn wir die Eigenschaft der Gerechtigkeit Gottes in den Vordergrund rücken, der Konflikt, in den wir uns verstrickt sehen, wenn wir um den Sieg unserer Waffen beten, also am heiligen Orte und in den Stunden der höchsten Erhebung Gott auffordern, für uns Partei zu ergreifen. Für niedere Stufen von Religionsbekenntnissen ist dieser Zwiespalt nicht vorhanden. Jedes Volk hat da seinen Gott, die Götter bekämpfen sich gleich

ihren Völkern, und der Gott, der den Sieg verleiht, ist eben auch der Stärkere, zu dem dann, weil seine Größe durch den Erfolg bewiesen, sich auch das überwundene Volk bekennt. Man könnte beinahe an die Zeit des alten Götzendienstes denken, wenn man in den Kundgebungen der Russen von dem „russischen Gott“ reden hört. Es ist freilich nicht ganz so schlimm, weil in Rußland die griechisch-orthodoxe Kirche herrscht, die mehr als irgend ein anderes Bekenntnis für die Überzeugung kämpft, orthodox zu sein und alle Ungläubigen auch in Wirklichkeit zu Menschen niederen Grades stempelt, und weil kein Volk des gleichen Bekenntnisses — bis jetzt wenigstens nicht — im gegnerischen Lager steht. Sie kann daher von ihrem Standpunkt aus mit einem gewissen Recht in ihren Gebeten die Vorstellung voraussetzen, daß der russische Gott, der Gott der Gläubigen, seinen Bekennern zum Siege voranschreiten wird.

Schon die katholische Kirche aber, die an sich aus ihrem Prinzip heraus nicht minder die Anschauung vertreten muß, daß sie allein in Lehre und Leben den rechten Weg zu weisen vermag, sieht sich in einer schwierigen Lage, weil sie eben in höherem Grade Katholizismus ist, in allen kriegführenden Völkern große Massen zu Bekennern ihres Glaubens zählt. Der große Kirchenfürst, der jetzt an ihrer Spitze steht, hat in liebenswertester Form die Konsequenzen gezogen. Er hat nur Gebete für den Frieden gestattet. Uns scheint, als ob hier die Schwierigkeit nur verschleiert ist. Gebete um den Frieden, mit dem festen Entschluß, bis auf den letzten Mann zu kämpfen?! Von Gott ein Ereignis erflehen, das man seinerseits vorläufig wenigstens mit allen Kräften hinauszuschieben sucht?! Es wird dem Drang des Herzens — und das Gebet ist Herzenssache — keine Schranken gezogen werden können, wenn die Beter um den Sieg und den Erfolg ihrer Sache flehen.

Es ist aber das Problem, das die Kriegsgebete uns aufgeben, ja kein anderes als das, welches das Bittgebet im allgemeinen bietet. Wir sehen hier von den Schwierigkeiten metaphysischer Natur ab und wollen nur an das eine denken, daß auch im Frieden die Menschen in ihren Gebeten Wünsche

aussprechen, deren Erfüllung zum Nachteil des Nächsten ausfallen muß. Um ein banales Beispiel zu gebrauchen: Die Bitte um Regen oder Sonnenschein, Kälte oder Wärme wird verschieden laut werden, je nach der Erwerbstätigkeit der einzelnen, und doch hängt Glück und Unglück zahlreicher Familien von der Erfüllung ab. Im Judentum ist diese Schwierigkeit dadurch gelöst, daß alle kodifizierten Gebete Gemeindegebete sind. „Das betende Ich“ ist ein „Wir“. Die Gemeinde in ihrer Gesamtheit betet wie um die Begnadigung mit geistigen Gütern so um die Spende der irdischen[1]). Sie überläßt damit die Erfüllung der Einzelwünsche der ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes. Gott ist auch im innigsten Gebet als Vater-König gedacht, der sein Augenmerk darauf richtet, daß keiner seiner Kinder zu Unrecht bevorzugt wird.

Auch die Völker sind Gottes Kinder. Er liebt sie alle wie ein Vater, aber er liebt sie nach der Gerechtigkeit, Er wägt einem jeden zu nach seinem Tun. Die Kriegsgebete sind keine Entwürdigung des reinen religiösen Empfindens, wenn sie als Gebete der Völkergemeinde angesehen werden, wenn wir in Gottes richtende Hand unsere Sache legen, daß Er an uns nicht tue nach einer bestochenen Liebe, sondern nach Schuld und Verdienst und daß Er, der Allgerechte und Allwissende, den rechten Ausgleich schaffe. Wir können nicht um den Frieden beten, in dem Augenblick, da wir in die Schlacht ziehen. Wohl aber um den Sieg, auch wenn wir dessen eingedenk sind, daß der Gegner in demselben Augenblick die gleiche Bitte an Gott richtet. Denn wir rufen da nicht zu dem liebenden Gott, dessen Liebe die beiden Gegner in gleicher Weise umfaßt. Wir rufen die Gerechtigkeit Gottes an, daß Er zwischen uns und unseren Gegnern richte und mit uns tue nach seinem Willen. Ich weiß wohl, daß nicht überall in diesem Geiste gebetet wird. Aber die Religion ist nicht verantwortlich, wenn ihre Forde-

[1]) Das Hauptgebet der Christenheit das „Vaterunser“, von dem das gleiche gilt, geht bekanntlich in fast allen seinen Bestandteilen auf jüdische Quellen zurück.

rungen mißverstanden und die Zartheit des religiösen Empfindens von dumpfen Sinnen und verhärteten Herzen mißachtet wird.

Diesen Gedanken glauben wir auch in einem Ausspruch unserer Weisen wiederzufinden: קשה פרנסתו של אדם כקריעת ים סוף „Die Ernährung des Menschen fällt Gott so schwer wie das Spalten des Schilfmeeres". Seiner anthropomorphistischen Hülle entkleidet, bedeutet dieser Satz: Widerstreitend sind die Interessen der Menschheit und sie bringen כביכול, wenn man diesen kühnen Ausdruck wagen darf, Gott mit ihren Wünschen in einen Konflikt. „Es fällt Ihm schwer" die Entscheidung zu treffen. Es ist der gleiche Konflikt, der sich am Schilfmeer erhob, da ein großer Teil des einen Volkes „Gottes Händewerk" um der Rettung des anderen willen ins Meer versinken sollte, während doch הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז sie beide Gott gleich nah oder gleich fern stehen mußten. Israels Schreien und Moschehs Flehen wurde von Gott zurückgewiesen. Die Entscheidung fiel nach dem Grundsatz: והדבר אשר זדו עליהם nach der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit mußten die Ägypter den Kindermord büßen.

V.

Und endlich das Problem der unendlichen Leiden der Judenheit in diesem Kriege. Mit Ausnahme des Herausgebers des „Hammer" und seiner Gesinnungsgenossen, deren Äußerungen nur als Phantasien eines krankhaft überreizten Gehirns zu erklären sind, wird es keinen Menschen auf der Welt geben, der den Juden irgend einen Anteil an dem Ausbruch dieses Weltkrieges zuschreibt. Und doch ist kein Volk und keine Genossenschaft, die in diesem Weltkriege so gelitten hat wie die osteuropäische Judenheit. Sollen wir die grauenhaften Bilder von den Hinrichtungen und Schändungen, von den Austreibungen und Reisen in den plombierten Wagen hier im einzelnen vorführen, Bilder, bei denen das Blut in den Adern erstarrt und die wir mit Absicht aus unserer Seele zu tilgen suchen, weil auch die Fähigkeit des Mitleidens eine Grenze hat und wir dort, wo wir doch nicht helfen können, unsere eigenen Nerven schonen

müssen. בעונותינו הרבים, „um unserer vielen und großen Sünden willen“ sagen wohl die Betroffenen. Wir haben nicht das Recht, ja von uns wäre es ein Verbrechen, ihr unermeßliches Leid auf ein entsprechendes ungeheures Ausmaß von Schuld zurückzuführen. Das wäre so bequem, wie es sich die Freunde Hiobs gemacht. Und wie diesen könnte man uns die Anklage entgegenschleudern: Wollt ihr Gottes Sache mit Trug führen und, um die Gerechtigkeit Gottes zu retten, den Tatbestand verdrehen? Kann aber etwa auf die göttliche Liebe dies nicht zu fassende Leid Israels zurückgeführt werden?

Wir müssen eben die Idee der Gerechtigkeit Gottes in einem höheren und umfassenderen Sinne nehmen, wie dies im Buche Hiob geschieht. Die Freunde Hiobs vertreten die an sich nicht unberechtigte Anschauung, כי אדם לעמל יולד daß der Mensch seines Glückes und seines Unglückes Schmied, daß das Gute belohnt und das Böse bestraft wird. Aber sie begreifen nicht, daß der Mensch in den Zusammenhang des ganzen Weltgeschehens eingereiht ist, daß es ein Leiden des Frommen gibt um der Aufgabe willen, die ihm gestellt ist. Hiob leidet, damit die gedankenlose oder gar ungläubige und spöttische Umgebung, die von dem שטן „dem Ankläger“ vertreten wird, zu der Überzeugung gelangt, daß die Frömmigkeit des wahrhaft Frommen aus reiner Liebe zu Gott, nicht um eigennütziger Beweggründe willen sich betätigt. Es ist nun einmal von Gott in seiner Gerechtigkeit so geordnet, daß im tiefsten Sinne hier auf Erden jede Würde ihre Bürde hat, daß das Größte nur in großen Schmerzen geboren wird, daß die Treue in der Erfüllung der gestellten Aufgabe sich in unendlichen Opfern bewähren muß.

Israel ist der Hiob unter den Völkern. Nicht auf den einzelnen Juden, seinen Charakter und seine Handlungsweise kommt es hier an, nicht auf die vielen, die nur ein loses Band mit dem Glauben und der Tradition ihrer Väter verknüpft, nicht auf den Anteil, den das Judentum an Kunst und Wissenschaft, an der Zivilisation und der Kultur der Menschheit in Anspruch nehmen kann. Nur das religiöse Verhalten

steht hier in Frage. Gilt von Israel als einem Gott dienenden Gliede der Menschheit der Satz, den Gott an den Ankläger richtet: „Hast du deinen Sinn auf meinen Knecht Hiob gerichtet, daß keiner ihm auf Erden gleicht?“ Jesaja hat darauf die Antwort gegeben. Auch von der nichtjüdischen Exegese wird jetzt zumeist zugegeben, daß der Jesajanische Gottesknecht den frommen Rest Israels darstellt. Und der עבד ה׳ gleicht in allen seinen Zügen in seinen Eigenschaften, seinem Handeln und seinem Schicksal dem Helden des Buches Hiob.

Dies Heldentum ist in erster Reihe das des frommen Duldens. Aber nicht ein Dulden, wie das des Fatalisten, der sich dem blind waltenden Schicksal unterwirft, oder das stummer Resignation, die das unerforschliche Walten Gottes hinnimmt, weil es doch unabänderlich ist, sondern das Dulden eines Menschen, der, wie uns das im Buche Hiob geschildert wird, die Schwere des Problems in ihrer ganzen Furchtbarkeit erfaßt, sich gegen das scheinbar völlig unverdiente Leid wild aufbäumt, bis er die Selbstüberwindung durch die Erkenntnis gewinnt, daß alle Wege Gottes gerecht, daß die Auserwähltheit eine dornenvolle Aufgabe, daß die Größe mit einer Fülle von Schmerzen verknüpft ist. Diese Auffassung ist ebenso weit entfernt vom oberflächlichen Optimismus wie vom zermürbenden und alle fröhliche Pflichterfüllung tötenden Pessimismus. Wer diese Lebensauffassung sich zu eigen macht, der freut sich jeder Gabe, die Gott ihm spendet, weiß auch das bescheidene Glück in Frohsinn zu genießen, aber er bejaht die Notwendigkeit des Leidens in der von Gott geordneten Welt und erkennt die Tatsache, daß die auf den Höhen des religiösen Lebens wandeln dem Leid den größten Tribut zahlen müssen, als Ausfluß der Gerechtigkeit Gottes.

Das Judentum hat sich in der Welt behauptet, nicht nur, weil es durch sein Religionsgesetz zusammengeschmiedet war, das Gesetz hätte nicht seine Wirksamkeit entfalten können, wenn es nicht aus einer Welt- und Lebensauffassung seine Kraft gesogen. Allein die Überzeugung, daß es ein Reich von Priestern, ein heiliges Volk nur sein und bleiben könne, wenn

es die Einsamkeit, die Verkennung und die Verfolgungen, die dem Verkünder der Wahrheit beschieden sind, zu tragen gewillt sei, hat es alle Stürme überstehen lassen.

Die Not des Judentums in unserer Zeit erscheint uns als die größte, weil das eigene Erlebnis ganz anders auf unser Denken und Fühlen wirkt als die Berichte aus früheren Zeiten. Sie soll wahrlich nicht verkleinert werden. Aber der judäische Krieg und der hadrianische, die Zeit der Kreuzzüge, des schwarzen Todes und der Chmielnikischen Verfolgungen haben sicher ebenso Grausiges gesehen. Wie es damals den in den Staub Getretenen nur deshalb gelang, sich wieder zu erheben, weil ihre religiöse Denkweise sie an ihrem Gott nicht verzweifeln ließ, weil sie in allem Leid nur die Schattenseite ihrer Auserwählung sahen, so wird auch heute die osteuropäische Judenheit nur dann sich in ihrem alten Bestande behaupten, wenn sie dem Lehre und Leben des Judentums beherrschenden Grundgedanken von der Gerechtigkeit Gottes treu bleibt. Was immer an praktischer Hilfe von ihr und von uns zur Hebung ihrer politischen Rechte und sozialen Stellung geleistet werden kann, muß selbstverständlich geschehen. Aber die letzte Kraft zur Selbstbehauptung muß sie wie jede Volksgruppe aus einer Idee schöpfen. Für die Judenheit kann diese Idee nur eine religiöse sein und in der Religion wiederum nur die für das Judentum grundlegende — die von der Gerechtigkeit Gottes.

* * *

Sie nahen wieder ימים נוראים „die ehrfurchtgebietenden Tage“, da „in die Posaune gestoßen wird und das Volk erbebt“, da auch die abseits standen, von ihrem Gotte entfernt, um die Fahne des jüdischen Glaubens sich scharen. Von der Liebe zu Gott hallen unsere Lobgesänge in den Bethäusern wieder, von der Liebe Gottes zu uns hören wir den Hauptankläger Israels unter den Propheten, Jeremias, reden: „Ja ein teurer Sohn ist mir Ephraim, wie ein Kind,

mit dem ich spiele; so oft ich von ihm rede, muß ich seiner liebend gedenken; darum werden alle meine Gefühle für ihn rege, ich muß es lieben, spricht Gott." Von der Liebe zu unseren Mitmenschen künden die für den Versöhnungstag festgesetzten Vorlesungen aus den Prophetenabschnitten: von der werktätigen Menschenliebe, die allein dem Fasten und der Buße die rechte Weihe gibt und von den Heiden, die dem auserwählten Volk als Muster der Frömmigkeit voranleuchten können. Aber dies alles wird übertönt von dem Donnerruf המלך הקדוש „der heilige König". In den Tagen, welche das neue Lebensjahr beginnen und seine Grundlage sind, wo der Einzelne und die Gesamtheit sich von neuem das Recht zum Leben wieder erwerben, wo der Sinn des Lebens und das Wesen der Religion in ihren letzten Tiefen uns offenbar werden sollen, da tritt alles zurück von dem einen Gedanken der Gerechtigkeit Gottes. Auch die Krone unserer Gebete in der der Universalismus zu so vollendetem Ausdruck gelangt, das vielgerühmte ובכן תן פחדך steht in diesem Zeichen: Alle Werke Gottes, all seine Geschöpfe sollen einen Bund bilden aber nur daß „der heilige König geheiligt werde durch Gerechtigkeit".

In Tod und Not gejagt sehen wir den überwiegenden Teil der Judenheit, uns selbst vielfach in unseren heiligsten Gefühlen verletzt, unseren Glauben verkannt. Und doch fühlen wir uns unüberwindlich, weil im Judentum Lehre und Leben zu solch geschlossener Einheit gelangt ist, weil wir selbst in dem Zusammenbruch aller Ideale, wie sie der Weltkrieg gezeitigt, unsere Stütze finden an dem Gotte der Gerechtigkeit.

J. W.

Grenzlinien zwischen den Begriffen Kodausch und dem heidnischen Tabu.

Von Oberlehrer Dr. Armin Blau, Hamburg.

Über die Bedeutung und Herkunft des bei gewissen wilden Südseestämmen herrschenden Tabu war bis vor wenigen Jahrzehnten nur wenig Sicheres gesagt worden. Man hielt Tabu für einen Aberglauben, eine heidnische Satzung über die Heiligkeit und Unantastbarkeit gottgeweihter Gegenstände, vornehmer Personen und Orte.

Seitdem ist das Wort in unseren Sprachschatz übergegangen. Auch haben Anthropologen und Völkerpsychologen, namentlich Wundt[1]), diesem Gegenstand ihre Aufmerksamkeit zugewandt; Robertson Smith[2]) beschäftigt sich in einer Vorlesung eingehend damit, und erst neuerdings hat der bekannte Wiener Psychoanalytiker Professor Freud dieser Frage einige Studien gewidmet[3]).

Dieser Gelehrte äußert daselbst (p. 16f.) nun folgende Ansicht: „Das ἄγος der Griechen (das sacer der Römer), das Kodausch der Hebräer muß das Nämliche bedeutet haben, was die Polynesier durch ihr Tabu, viele Völker in Amerika, Afrika (Madagaskar), Nord- und Zentral-Asien durch analoge Bezeichnungen ausdrücken.“ In ähnlicher Weise stellt die Encyclopaedia Britannica, Artikel Taboo (auf den sich Freud vielfach bezieht), die beiden Begriffe Kodausch und Tabu als synonym, ja fast adäquat, ohne jede Einschränkung zusammen.

Diese Ansicht darf u. E. in dieser Form nicht unwidersprochen bleiben und bedarf auf jeden Fall einer Berichtigung.

Tatsächlich weisen die beiden religiösen Begriffe Kodausch und Tabu gewisse übereinstimmende Merkmale auf, die einen Vergleich angebracht erscheinen lassen. Beide Zustände, Kodausch und Tabu, umgeben den Träger mit einem Mantel

---

[1]) Völkerpsychologie, Band II, Religion und Mythus II, p. 300f.

[2]) Religion of the Semites, Lecture IV., p. 150, London 1894.

[3]) Totem und Tabu, Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, von Prof. Dr. Sigmund Freud, Wien 1913.

der Unnahbarkeit und Abgeschiedenheit, machen ihn zum Gegenstand der Scheu für das Laienvolk. Die Gegenstände, die unter einen dieser Begriffe fallen, sind Eigentum einer Gottheit, ausschließlich ihrem Dienste geweiht und von profanem Gebrauch ausgesondert. So bedingen, ähnlich wie bei Kodausch, gewisse geweihte Personen und deren Umgebung, Hohepriester, Priester, Könige, Häuptlinge und deren Wohnungen den Zustand des Tabu an sich; auch was mit ihnen in Berührung kommt, wird selbst tabu. Auch haben die Priester das Recht, gewisse Orte und Gegenstände durch *Bann* zu tabuieren, eine Analogie, die zwar nicht unserem Kodausch, aber dem הַחֵרֶם der Bibel entspräche.

Dennoch aber können diese und ähnliche Momente keineswegs die Freud'sche Gleichsetzung von Tabu = dem Kodausch der Bibel rechtfertigen oder über die tiefe Kluft zwischen beiden hinwegtäuschen. Auf einige tiefgehende grundsätzliche Unterschiede, ja Gegensätze sei im folgenden näher eingegangen.

Betrachten wir zunächst die Einzelbestimmungen betreffs Tabu, wie sie in der Encyclopaedia Britannica (11th edit., 1911), Art. Tabu, gegeben werden.

Zunächst überrascht uns hinsichtlich des *äußeren Charakters* von Tabu die Feststellung, daß dieser Begriff Tabu *zwei Unterbegriffe* umfaßt: Den Begriff *heilig* und den Begriff *unrein*. Daher bedingen gewisse körperliche Umstände wie Periode und Wochenbett der Frau, gewisse skabröse Gegenstände, wie Leichen von Mensch und Tier, den Zustand des Tabu von selbst.

Diese seltsame Rubrizierung der beiden Extreme: Heilig und Unrein unter einen Begriff Tabu erklärt sich nach Wundt[1]) aus dem Grundbegriff der Tabu-Vorstellung selbst: Tabu war alles, worauf ein *Dämon*, eine Zaubermacht ruhte, vor dessen Nähe oder Berührung der Mensch eine *Scheu* empfand. Was aber Scheu erregt, Heilig wie Unrein, davor schreckt der Mensch zurück, dessen Berührung meidet man naturgemäß. Aus diesem Mittelbegriff der Scheu und Nichtberührung seien dann die beiden Extrem-Begriffe: Heilig und Unrein (Scheu und Abscheu) = Tabu zusammengewachsen.

[1]) Zitiert bei Freud l. c., p. 23f.

Es erübrigt sich, besonders zu betonen, daß es zu dieser Differenzierung und zwiespältigen Unterbedeutung, etwa kodausch = heilig und unrein, in der Bibel nirgends gekommen ist, nie kommen konnte. Bedeutet doch קָדוֹשׁ nach biblischer Auffassung im allgemeinen einen starken Gegensatz von Unrein. Niemals hat טמא in biblischer Zeit für heilig gegolten, und niemals könnten wir uns die Ausdrücke טמא und קדוש promiscue oder benachbart gebraucht im biblischen Schrifttum denken. Die Gegensätzlichkeit von Kodausch und Tomē im biblischen Sprachgebrauch erhellt am besten aus Levit. X 10: להבדיל בין הקדש ובין החל ובין הטמא ובין הטהור. Die Priester werden ermahnt zu unterscheiden zwischen Heilig und Profan und zwischen Unrein und Rein. Gerade diese Stelle, die mit ihrer eigentümlichen Reihenfolge manchen modernen Forschern als Beweisstück dient für die Behauptung, daß Kodausch und Tome auch biblisch parallel und gleichbedeutend gebraucht werde, beweist u. E. das gerade Gegenteil. Denn aus dem vermeintlichen Schema $\frac{\text{Kodausch} \quad \text{Tome}}{\text{Chaul} \quad \text{Tohaur}}$ ergäbe sich die sonderbare Schlußfolgerung, daß nur Chaul = Tohaur, aber nicht Kodausch = Tohaur wäre, Kodausch also identisch mit Tome und Chaul identisch mit Tohaur, eine Konsequenz, die nicht paradoxer gedacht werden kann[1]).

[1]) Mißverständlich erscheint uns auch die Beweisstelle Jadajim III 2 aufgefaßt von Owen C. Waterhouse in seinem Artikel: Holy in der Encyclopaedia of Religion und Ethics (ed. v. Hasting, Edinburgh 1913), der es offenbar Robertson Smith a. a. O., p. 452 nachschreibt. Die Stelle heißt: כתבי הקדש שניים מטמאין את הידים dies soll aber gewiß nicht heißen: Den heiligen Schriften an sich hafte eine übertragbare Unreinheit, das heißt Heiligkeit an. Denn in שבת pag. י״ג heißt es vom selben Gegenstande unter den sog. והספר והידים: י״ח דבר, Die Hände gelten für תרומה als שני, da sie vor dem Waschen als סתם טמא gelten; und ebenso ist es mit ספרים, da, wie der Talmud שבת pag. י״ד erklärt, der חשש עכבר bei den gewöhnlich in Schränken aufbewahrten heiligen Büchern im besonderen Maße besteht, sie also infolge einer äußeren Ursache, infolge der Befürchtung, sie könnten von Mäusen angenagt werden, vor Berührung mit תְּרוּמָה bewahrt bleiben sollen.

Wie immer man etymologisch das Wort קדוש faßt, entweder negativ = abgesondert, ausgeschieden, ähnlich בַּר aus בָּרַר abschneiden (so Baudissin in: Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, p. 22), oder positiv von חדש, neu, glänzend (so die meisten, u. a. Dillmann), auf jeden Fall hat Kodausch wie Kittel[1]) treffend ausführt, in der Bibel stets eine ganz bestimmte religiöse Färbung, wie dies der tatsächliche Gebrauch des Wortes fast überall unzweifelhaft beweist. Mit Recht betont Delitzsch[2]), „daß der alttestamentliche Wortgebrauch von Kodausch weder von dem Etymon noch von der außerisraelitischen Verwendung des Wortes zu entnehmen ist, sondern . . . . von der alttestamentlichen Gottesidee, oder, wie wir auch sagen können, durch die Offenbarungsreligion einen eigentümlicheren, volleren Inhalt empfangen hat." Kodausch ist fast nirgends ein rein formaler, nur absondernder Begriff, sondern Kodausch bedeutet etwas Besseres, Höheres, Adelndes. ויקדש אתו, Gott heiligt den Sabbat (Gen. II 3), bedeutet unverkennbar: Gott macht diesen Tag zu etwas Außergewöhnlichem, vor allen übrigen Wochentagen durch Werkverbot Ausgezeichnetem. Heiligkeit bedeutet überall, bei Gott, Mensch und Tier, ein Freisein vom Unreinen, Kranken, Bresthaften (s. Priester- und Opferbestimmungen).

Auf Gott bezogen hat Kodausch zweifellos in den einschlägigen Bibelstellen den Sinn: hehr, erhaben, unantastbar. Es bedeutet Gott als höchste Potenz der Reinheit und sittlichen Vollendung, der der Mensch in seiner endlichen Unvollkommenheit nachstreben soll.

Gott als Inbegriff höchster Heiligkeit und sittlicher Vollkommenheit eignet als vornehmstes Attribut die Gerechtigkeit: „Und erhaben ist der Ewige im Gericht und der heilige Gott wird durch Gerechtigkeit geheiligt". (Jesaja V 16) „Wer darf hinziehen auf den Berg des Herrn und wer weilen auf seiner heiligen Stätte? Wer rein an Händen und lautern

[1]) In Herzogs Real-Encyclopaedie für protestantische Theologie. Artikel Heiligkeit Gottes.

[2]) Ibid. Band V, p. 714 f.

Herzens ist usw." (Psalm. 24,3f.). Als Urbild höchster sittlicher Tugendmerkmale ist Gott weltenfern von dem Wesen heidnischer Gottheiten, deren Bekenner ihnen Falschheit, Tücke, Gewalttat, Unkeuschheit, überlegene List zutrauten, vor denen der schwächere Mensch sich dauernd in acht nehmen mußte und deren Gunst er durch freiwillige Gaben und Opfer zeitweilig erkaufen konnte. Der jüdische heilige Gott ist eine freie Persönlichkeit, keine Dämonie oder Zaubermacht, deren Nähe der Mensch furchtsam und zitternd meidet. Nichts wäre falscher als das „Was verlangt denn der Ewige, Dein Gott, anders von Dir als daß Du Ihn fürchtest" mit feiger Sklavenfurcht gleichzusetzen.

Auf den Menschen bezogen bedeutet der Ausdruck קדוש in der Bibel etwas Sittliches[1]), die Freihaltung vom Niederen, Gewöhnlichen, Gemeinen. Es bezeichnet beim Menschen nicht bloß kultisch, gottesdienstlich rein (wie manche Forscher behaupten), sondern wie bei den Priestern Gott zugehörig, Gott gemäß, also nicht bloß äußerlich, rituell untadelig, sondern heilig und rein im höheren sittlichen Sinne, das Abgezogensein vom Gewöhnlichen, eine Gottes-Würdigkeit. Kodausch „nicht nur ein Zustand, sondern eine Forderung zugleich" (Kittel). So wird der Nasir, der des Weines usw. sich Enthaltende, „heilig" genannt (Num. VI 5). Der Molochdiener hat die „Heiligkeit Gottes" entweiht (Lev. XX 3). Überhaupt ist das Kodausch der Bibel eine Volksmaxime, ein sittlicher Maßstab, und als solcher steht er auf ganz anderer sittlicher Höhe als das Tabu heidnischer Stämme oder sacer der Römer (Ex. XIX 6) ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש. Hiermit ist das biblische Heiligkeitsgebot in seiner Tiefe umschrieben. Das-

[1]) Die Derivate קָדֵשׁ und קְדֵשָׁה beweisen u. E. nicht etwa, daß in biblischer Zeit קדוש heilig und unrein zugleich bedeutete. Vielmehr zeigt hier das Wort entweder eine von heidnischem Sprachgebrauch und Aphrodisenkultus beeinflußte Bedeutung; oder es bedeutet bloß rein formal: abgesondert, zweckgeweiht; ebenso פן תקדש המלאה daß nicht die כלאים-Saat zweckgeweiht, dem profanen Gebrauche entzogen, also unbrauchbar werde.

selbe besagt das קדושים תהיו (Levit. XIX 2), das als Leitmotiv für die Lebensführung eines ganzen Volkes, nicht einer einzelnen Kaste oder Person oder einzelner Lebenszustände gedacht ist. Mit קדושים תהיו wird in der heiligen Schrift nicht eine Abgeschiedenheit von der Welt und ihren Genüssen, eine kultische Absonderung von den übrigen Menschgenossen wie mit dem Tabu gefordert[1]). Die Heiligkeit ist vielmehr eine ethische Forderung an den Menschen, dem absolut-heiligen, überweltlichen Ideal Gottes nachzustreben[2]). Darum wird die Bestimmung: „Heilig sollt ihr sein, denn ich, euer Gott, bin heilig" an die Spitze des meist Liebe und Gerechtigkeit behandelnden Bibelabschnittes als Grundmotiv vorausgesetzt (Lev. XIX 2f.). Diese Forderung der Selbstheiligung ist nach Dillmann von Anfang an Grund und Ziel des Mosaismus gewesen und als dessen reifste Frucht zu betrachten (zitiert bei Hoffmann l. c., p. 30). Heiligkeit bedeutet dem Israeliten Heiligung, bezeichnet den Urgrund für die Enthaltung von Unkeuschheit (cf. Amos II 7, Jesaja VI 3f.), Götzendienst, Zauberei und Totenkultus (Deuter. XIV 2 f.), Grausamkeit gegen Tiermutter u. Kind (Lev. XXII 28 u. 32), gilt als Ursache für die Beobachtung der Speisegesetze und für die Übung von Gerechtigkeit und Menschenliebe. Diese Heiligkeit eines ganzen Volkes, diese Gebundenheit der Lebensführung, dieses sozusagen Esoterische erwies sich für das Volkstum als stammerhaltend, wurde aus einem Mittel zum Zweck Selbstzweck. Without this (sc. den Pharisäismus, vgl. = קדושים תהיו פרושים תהיו) the result would not improbably have been the final extinction of Israel." (Travers Herford, Pharisaeism, London 1912, p. 10)[3]). In diesem Umfange genommen ist Heiligkeit ein artbildendes Volksideal, umfassendster Begriff und festeste

---

[1]) Der Tabu tragende Fürst darf z. B. kein profanes Haus betreten, kein profanes Gefäß benutzen, da diese sonst nachher niemand anders benutzen dürfte.

[2]) S. Hoffmann, Kommentar zu Levit., cap. XIX, und XI.

[3]) Ohne diese Maßregel würde höchstwahrscheinlich die Folge eine völlige Auflösung des jüdischen Volkes gewesen sein.

Verankerung des Sittengesetzes, und somit stärkstes Fundament des Judentums und der Prophetien.

Auf welcher ganz anderen Stufe steht das Tabu nun hinsichtlich seiner Zweckanlage und seiner Einzelbestimmungen.

Was fordert das Tabu von seinen Bekennern? Welchem Zweck dient es? Auch hier belehrt uns der ausführliche Artikel der Encyclopaedia Britannica (l. c.): Das Tabu bezweckt. a) Den Schutz bedeutsamer Personen wie Häuptlinge, Priester Könige, Gegenstände und dergleichen gegen mögliche Schädigung: b) die Sicherung der Schwachen, Frauen und Kinder gegen das mächtige Mana (eine magische Kraft) der Priester und Häuptlinge; c) den Schutz gegen Gefahren, die mit der Berührung von Leichen verbunden sind. Hier geht die abergläubische Scheu so weit, daß der Name des Verstorbenen nicht einmal genannt oder auf die überlebende Person übertragen werden darf; d) Den Schutz gewisser Tierklassen, das Verbot des Tötens und Verzehrens; e) Die Sicherung wichtiger Lebensakte wie Geburt, Heirat, Männerweihe; f) Schutz des Eigentums einer Person gegen Diebe usw.

Nach dieser Zweckbedeutung ist Tabu offenbar teils nichts anderes als eine Schutzmaßregel, entsprungen aus der Furcht vor der Ungnade und dem Zorn dämonischer Mächte, die gewissen Personen oder Gegenständen kraft ihrer bevorzugten Stellung innewohnt; teils bezweckt es den Schutz für Schwache Kranke und Kinder[1]); teils wird ein Rechtsschutz für Privateigentum beabsichtigt; teils ist es endlich mit Zurücktreten des Moments der Furcht und des Dämonismus in weiterer Entwickelung zu einer Sitte, einem Kult geworden im Verkehr mit gewissen Scheu oder Abscheu, Furcht oder Ehrfurcht erregenden Personen oder Gegenständen. Wir können Tabu ansehen als eine Art primitiver Prophylaxe oder eine Wirkung infantiler abergläubischer Furcht unkultivierter Stämme vor

[1]) Sind doch nach Auffassung primitiver Völker mit jedem Zustand der Schwäche, Krankheit und des Verfalls, ja der Unsauberkeit stets gewisse Dämonen verbunden.

der geheimnisvollen Macht des Dämons oder den Schauern des Todes, im weiteren Ausbau vielleicht auch als eine klug erdachte und benutzte Beschränkung des Verkehrs der Häuptlinge mit ihren Untergebenen zum Zwecke der Erlangung größerer Unnahbarkeit und Machtfülle. Diese rein äußerliche, politisch-weltliche Heiligkeit des Tabu, die nach Willkür übertragen werden kann, wurde darum auch vielfach aus purer Gewinnsucht benutzt und zu selbstsüchtigen Zwecken von Häuptlingen und ganzen Gesellschaften bei manchen wilden Stämmen mißbraucht[1]). Das Tabu der Tiere hinwiederum bedeutet die Verehrung gewisser Tierklassen als heilig und göttlich, ist also Tiergötzendienst, hat demnach nichts zu tun mit dem jüdischen Tieropferdienst, der das Tier selbst darbrachte vor Gott zum Zeichen und als Symbol menschlicher Opferbereitschaft.

Die Gegensätze der Begriffe Kodausch und Tabu lassen sich nunmehr zusammenfassend auf folgende Formeln bringen: Kodausch involviert stets und überall ein religiöses Moment, eine göttliche Beziehung, Tabu hat oft nur rein weltlichen Charakter. Kodausch eine ethische Forderung, ein sittliches Ideal oder besser das sittliche Ideal eines ganzen Volkes; Tabu eine praktische Abwehr und Verhaltungsmaßregel oder ein Machtmittel einer bevorzugten Kaste. Kodausch ein durchaus einheitlicher, eindeutiger Gedanke, Tabu dagegen ein primitiver zwiespältiger Begriff: Kodausch, auf dem Motiv der Ehrfurcht basierend, umfaßt und bezweckt nur höchste Reinheit; Tabu, der ambivalente Begriff, auf dem Motiv der Furcht vor unbekannten dämonischen Mächten fußend, umfaßt neben dem Zustand der Reinheit auch den der Unreinheit, ja diesen besonders mit all seinen Regeln.

Hinsichtlich der psychologischen Unterlagen wären die Gesichtspunkte festzuhalten: Kodausch hervorgegangen aus dem menschlichen Kraftgefühl, aus dem Glauben an eine Em-

---

[1]) Cf. H. Webster, Primitive Secret Societies, New-York 1908, p. 95f., zitiert in Encyclopaedia of Religion und Ethies, l. c., Art. Holy.

porentwickelung und Selbstläuterung; dagegen Tabu ein Ausfluß des menschlichen Ohnmachtsgefühls, das Bewußtsein der eigenen Schwäche. Kodausch eine Lebenserhöhung, Tabu eine Lebensverengerung. Kodausch ein freiwilliger Tribut menschlicher Unterordnung unter eine geistige Allmachtsidee, menschliche Größe an göttlicher Größe gemessen, daher ein Prinzip des Fortschritts; Tabu eine Frucht des Glaubens an Magie, des Aberglaubens, ein Prinzip, das jeden Fortschritt und jeden freien Gebrauch der Natur durch menschliche Energie bei wilden Stämmen unmöglich macht. Daher das unvoreingenommene Urteil von Robertson Smith: The taboo belongs to magical superstitions — the barrenest of all aberrations of the savage imagination — which, being founded only on fear, acts merely as a bar to progress and an impediment to the free use of nature by human energy and industry" [1]) (l. c. p. 154 f.).

Professor Freud gibt in seinem eingangs genannten Buche wie in allen seinen Schriften eine Fülle manchmal kühner, doch stets gedankenvoller Anregungen und Ausblicke sowohl an völkerpsychologischen Erfahrungen wie psychoanalytischen Beobachtungen. Jedoch seine Gleichsetzung von Tabu gleich dem hebräisch-biblischen Kodausch, ebenso wie die gleiche Behandlung der beiden Begriffe in der Encyclopaedia Britannica sind abzulehnen.

[1]) Tabu ist Zauberglauben — die unfruchtbarste aller Verirrungen der Phantasie der Wilden; auf bloßer Furcht begründet, bildet es bloß ein Hemmnis für den freien Gebrauch der Natur durch menschliche Energie und menschlichen Fleiß.



Wie können wir im Felde die Ehre des Judentumes wahren und heben?

Von Moses Jacobson, Hamburg.

Über die Pflichten und Aufgaben, die besonders an uns Juden im Felde herantreten, ist oft gesprochen und geschrieben worden. Die Belehrungen und Ermahnungen kommen jedoch immer, oder doch fast immer, von Lehrern und Beratern hinter der Front. Darum sei es mir gestattet, der ich jetzt bereits acht Monate im Felde stehe, einiges aus meinen praktischen Erfahrungen mitzuteilen, um vor allem meinen Brüdern, die sich in gleicher oder ähnlicher Lage befinden, ein paar Winke zu geben, wie wir im Felde m. E. für unser Judentum wirken und werben, wie wir die Ehre unseres Judentums wahren und heben können.

Daß wir unsere Pflichten, die von uns als Soldaten gefordert werden, mit der gleichen Treue und Hingebung erfüllen wie unsere nichtjüdischen Kameraden, ist eine Selbstverständlichkeit, über die man nicht viel Worte zu verlieren braucht. Zur Betätigung von Mut und Tapferkeit ist zumeist im Stellungskampf, wie er vor allem in Frankreich fast an der ganzen Front dort, wo die Feinde nicht einen Durchbruch versuchen, geführt wird, nur wenig Gelegenheit vorhanden. Neben dem Wachtdienst ist es unsere Aufgabe, die Stellungen immer stärker und sicherer auszubauen, unsere Arbeit besteht zum großen Teil im Schanzen und Herbeischaffen von Baumaterial. Zu diesen Leistungen, dem Graben und Schleppen, sind wir Juden in den meisten Fällen — ich will damit niemandem zu nahe treten — nicht recht befähigt. Für mein Empfinden ist es keine Schande, wenn wir auf diesem Gebiet nicht auf der Höhe sind. Unsere Vorgesetzten sind zufrieden, wenn sie den guten Willen sehen, und unsere Kameraden unterstützen uns bei schweren körperlichen Arbeiten bereitwillig, weil wir uns Ihnen anderweitig nützlich erweisen können. Zur mir wird oft gesagt: „Der eine vermag dies, der andere jenes. Wir können besser arbeiten,

dafür verstehst du es, dank deinen französischen Kenntnissen, an unserem Ruheort den Verkehr mit der Zivilbevölkerung zu vermitteln". Es kommt eben nicht so sehr darauf an, wieviel wir erreichen, als vielmehr auf die Gesinnung, in der wir zu schaffen bemüht sind.

Es darf bei der uns ungewohnten und unbequemen Beschäftigung kein Laut der Unzufriedenheit unseren Lippen entfahren, wir müssen trotz körperlicher Anstrengungen und Schmerzen leiden lernen, ohne zu klagen, unser Eifer darf nicht erlahmen, die Flamme auf dem Altar unserer Vaterlandsliebe soll ständig emporlodern und darf nie erlöschen. Wenn wir gern und freudig unsere Pflicht zu erfüllen bestrebt sind, dann sind wir frei vor Gott und Menschen.

Daß wir, wenn die Umstände es einmal erheischen, kraftvolle Ausdauer und heldenmütige Tapferkeit an den Tag legen, bedarf auch keiner weiteren Erörterung. Wir dürfen uns nur nicht der Hoffnung hingeben, durch ein besonderes tapferes und opferfreudiges Verhalten die Ansichten unserer Umgebung über Mut und Kühnheit der Juden zu verbessern. Ich erinnere mich eines Vorfalls aus der Garnison. Ein neuer Truppentransport stand bevor, und unsere Kompagnie wurde gefragt, wer von den Unteroffizieren freiwillig mit hinausziehen wolle. Es meldete sich nur ein einziger — ein Jude. Statt nun dessen Verhalten lobend anzuerkennen, machte unter den Kameraden die Bemerkung die Runde: „Der Jude meldet sich, um schneller befördert zu werden". Den von Vorurteil gegen die ehrliche Gesinnung der Juden Befangenen wird es niemals einleuchtend erscheinen, daß wir gute und edle Taten um ihrer selbst willen auszuführen imstande sind, daß wir König und Vaterland treu dienen ohne Absicht, einen Lohn dafür zu empfangen. Wir dürfen andererseits niemals, auch nicht in der größten Gefahr, versagen, daß wir etwa bei heftigem Artilleriefeuer ohne besonderen Befehl unseren Posten verlassen. Wie sollten wir als gläubige Juden ängstliche Furcht unserer Herr werden lassen, sind wir doch von der festen Überzeugung beseelt, daß der Allmächtige uns überall zu schützen und schirmen vermag, daß das Verderben

uns nicht nahen kann, auch wenn Tausende und Zehntausende neben uns fallen. Und wir wissen nicht minder, daß, wenn ein unerforschlicher, göttlicher Wille es anders bestimmt, wir Gott nicht entfliehen können: „Unsere Füße sind unsere Bürgen“, sie führen uns an den Ort, wo unser Schicksal unserer wartet.

In bezug auf die eigentlichen moralischen Pflichten harrt unser eine schwierige Aufgabe. In unserem Gesetzbuch prangt mit goldenen Lettern die Warnung: והיה מחנך קדוש „Dein Lager sei heilig!“ Im Krieg, wo die Leidenschaft ungezügelt wüten und toben kann, wo die Bande der Zucht und Ordnung gelockert werden, da tönt es uns entgegen: Dein Lager sei heilig, ja, „Hüte Dich vor jedem bösen Wort!“ In welcher Ethik außer der jüdischen ist diese Forderung zu finden? Und in der Tat, selbst im deutschen Heer, dem besten in jeder Hinsicht, wird diesem Ideal nicht genügend entsprochen. Es soll das günstige Bild, das jedermann vom deutschen Vaterlandsverteidiger besitzt, in keiner Weise getrübt werden. Aber wo Licht ist, ist auch Schatten. Es mag ferner zugegeben werden, daß, wie in allen anderen Beziehungen, auch in diesem Punkt die deutsche Art im Vergleich zu der anderen wie eine Rose zwischen Dornen steht. Wir erinnern nur an die Vergleiche, die oft gezogen wurden zwischen den Büchern, die in den Tornistern deutscher Soldaten und den Bildern, die bei den französischen gefunden werden. Nur an dem Maßstab unserer heiligen Lehre gemessen, ist unser Heer nicht auf der Höhe. Schon in manchen Soldatenliedern, die wir, wenn nicht mitzusingen, so doch anzuhören gezwungen sind, wird über Dinge, die in der gesamten jüdischen Literatur mit unendlich zarter Keuschheit und edler Zurückhaltung behandelt werden, in einem Tone gesprochen, der das Ohr eines echten Jehudi beleidigen muß. Und nun gar in der gewöhnlichen Unterhaltung, deren Niveau natürlich bei weitem tiefer steht als das der Lieder. Unsere Pflicht besteht zunächst darin, uns an den häßlichen Gesprächen nicht zu beteiligen, die unkeuschen, unsittlichen Ausdrücke zu überhören. Eine herrliche Lehre geben uns unsere Weisen, indem sie das bei den Vorschriften über das Lager-

leben gebrauchte ויתר תהיה לך על אֲזֵנֶךָ umdeuten in ויתר תהיה לך על אָזְנֶךָ „Lege den Daumen aufs Ohr, wenn du ein häßliches Wort hörst!“ gerade als wollten sie damit sagen: Die Reinheit des Körpers ist nicht von so umfassender Bedeutung wie die Reinheit und Unbeflecktheit der Seele. Darum wollen wir die Kardinaltugenden unseres Volkes hoch halten. Und nicht nur in Handlung und Rede, selbst im Gesichtsausdruck eine edle Keuschheit an den Tag legend, wollen wir unser Antlitz die stete Ehrfurcht vor Gott wiederspiegeln lassen und uns so unserer Väter und Ahnen würdig erweisen, die am Sinai Gottes Herrlichkeit geschaut. Doch damit dürfen wir es nicht genug sein lassen, wir müssen durch Ermahnung auf unsere Kameraden einzuwirken bemüht sein, sollen Ihnen offen und frei die Ansichten unseres Judentums über alles, was mit dem Werden des Menschen zusammenhängt, mitteilen. Gewiß, wir mögen dabei oft Spott und Hohn ernten. Jedoch, wie sagen unsere Alten so schön: „Besser sein ganzes Leben als Tor verschrien, als eine Stunde vor dem eigenen Gewissen ein Bösewicht!“ Und in zahlreichen Fällen werden wir günstige Resultate erzielen, zum mindesten den Verständigeren eine Hochachtung vor der jüdischen Auffassung abgewinnen. Wenn wir uns so in keiner Beziehung eine Blöße geben, dann wandelt Gott inmitten unseres Lagers, uns zu retten und unsere Feinde in unsere Hand zu geben.

Was aber den *spezifisch-jüdischen* Pflichtenkreis betrifft, so ist ohne weiteres klar, daß der Fülle all unserer Gesetze wohl kein Soldat, der in vorderster Linie kämpft, gerecht werden kann. Wir müssen uns begnügen, um einen Schriftausdruck zu gebrauchen, zu den זוכרי פקודיו לעשותם zu gehören, zu denen, die sich der göttlichen Satzungen erinnern, um sie auszuüben, die den Vorschriften gerecht werden möchten und es bedauern, unter dem Zwang der Verhältnisse dies nicht tun zu können. Wir brauchen uns keine unnötigen Gewissensbisse zu machen; der Allgütige hat uns doch nach seinem unerforschlichen Willen in diese Lage versetzt. Mit dem königlichen Sänger wollen wir täglich zu ihm flehen: „Führe meinen Streit, erlöse mich

und erhalte mich Deinem Wort!“, verzeichne uns in Deiner Gnade in das Buch des Lebens, auf daß wir die jetzt nur in der Gesinnung bekundete Treue wieder durch die Tat erhärten können. Wir dürfen es uns nicht verhehlen, es steht uns da ein harter Kampf bevor, ein Kampf, schwerer als der mit Schwert und Eisen. Es sei mir eine kleine homiletische Bemerkung gestattet. In Numeri Kap. 31, das vom Kriege gegen Midjan handelt, ist in Vers 21 der Ausdruck הבאים למלחמה die zum Kriege kamen, auffällig, da sie doch vom Kriege heimkehrten. Wie in Vers 14 הבאים מצבא המלחמה müßte es auch hier heißen: הבאים ממלחמה. Vielleicht soll hier folgender Gedanke angedeutet werden: Wenn der Jude aus dem Felde zurückkehrt, beginnt für ihn ein neuer Krieg, der Kampf mit dem bösen Trieb, der ihn zur Fortsetzung der freien, durch den Krieg gebotenen Lebensweise verlocken will, er muß der eingerissenen Lässigkeit in der Ausübung seiner religiösen Verpflichtungen Herr zu werden suchen, er tritt also nach beendetem Kriege erst in den eigentlichen Kampf ein, setzt doch der Feind in uns selber uns einen bedeutend hartnäckigeren Widerstand entgegen als der Feind von außen. Den aus dem Feldzuge Heimkehrenden muß die Vorschrift der Lehre, die Gott dem Moses befohlen, besonders eindringlich ans Herz gelegt werden. So ermahnt Josua nach Eroberung des Heiligen Landes das versammelte Volk in eindrucksvollen Worten, sehr auf der Hut zu sein in der Erfüllung des göttlichen Befehls, den Ewigen zu lieben, in all seinen Wegen zu wandeln, seine Gebote zu beobachten, ihm anzuhangen und ihm zu dienen mit ganzem Herzen und ganzer Seele. Und so wird es auch unsere Aufgabe sein, nach dem Kriege, dessen ruhmvollen Ausgang wir unter göttlichem Beistand erleben mögen, den schönsten Sieg zu erringen und uns selber zu bezwingen und die Schäden zu heilen, die in der Harmonie unseres jüdischen Pflichtenlebens entstanden sind.

Aber auch jetzt wird jede Gelegenheit, eines unserer Gebote zu erfüllen, von uns mit Freuden begrüßt werden, schon deshalb, weil seine Erfüllung ein Band der Liebe knüpft zwischen uns und unseren Angehörigen in der Heimat. Wenn ich z. B. am

Sabbath den Wochenabschnitt lese und über seinen Inhalt nachdenke und mir vergegenwärtige, daß zu gleicher Zeit mein teurer Vater und meine Geschwister sich mit denselben oder ähnlichen Gedanken befassen, so wird zwischen mir und dem Elternhaus eine unsichtbare, aber darum nicht weniger innige Verbindung hergestellt.

Verweilen wir einen Augenblick beim Sabbath. Daß auch bei diesem kostbarsten Kleinod Israels, wenn der Dienst es erheischt, das שמור dem זכור weichen muß, läßt sich nicht vermeiden. Jedoch auch diejenigen, die die Sabbath-Vorschriften lieben, wenn sie dieselben auch durch unverschuldete Umstände nicht erfüllen können, haben Großes erwählt. Wenn wir am Sabbath unsere Konserven nicht wärmen, sondern kalt genießen, oder wenn das Bedürfnis, unseren Lieben daheim täglich Nachricht zukommen zu lassen, zu Seiner Ehre unerfüllt bleibt, so haben wir, soweit es in unserer Macht liegt, den Sabbath geheiligt. Ein anderes Gebot: die Tefillin! Ein Glaubensgenosse, der seine Thoratreue auch im Felde zu betätigen gewillt ist, meinte mir gegenüber, in Gegenwart der nichtjüdischen Kameraden Tefillin zu legen, bringe er nicht übers Herz, er fürchte ihre spöttischen Bemerkungen. Abgesehen davon, daß das keine Entschuldigung wäre, — „mögen die Übermütigen noch so sehr mich verhöhnen, von Deiner Lehre weiche ich nicht!“ — halte ich seine Befürchtung für unbegründet. Ich habe wenigstens noch niemals dabei Spott zu erdulden gehabt. Im Gegenteil, wenn ich ihnen die symbolische Bedeutung der Tefillin, Herz und Verstand dem Dienste des Allmächtigen zu unterstellen, erklärte, fand ich stets dankbare Zuhörer. Gilt doch auch gerade von diesem Gebot im besonderen der Satz: „Alle Völker der Erde werden sehen, daß der Name Gottes über dir genannt wird und dir gegenüber ein Gefühl der Ehrfurcht bekunden“!

Nun ein Wort zur Frage der rituellen Verpflegung. Die Frage, wann wir nach den Bestimmungen unseres Religionsgesetzes im Felde zu verbotenen Speisen greifen dürfen, soll hier nicht erörtert werden. Unbestritten bleibt aber die Tat-

sache: Wenn wir dank der beispiellosen Opferwilligkeit der Eltern, Verwandten und Bekannten ständig mit Konserven und anderen Nahrungsmitteln versorgt werden und die Postverbindung derart geregelt ist, daß wir täglich in ihren Besitz gelangen, so sind wir unzweifelhaft verpflichtet, die verbotenen Speisen zu meiden. Der Umstand, daß wir auch im Felde rituell zu speisen versuchen, bringt es mit sich, daß die Gaben aus der Heimat für uns reichlicher fließen als für die meisten unserer Kameraden und jede Bevorzugung erzeugt leicht Neid und Mißgunst. Wie in Friedenszeiten die Einjährig-Freiwilligen infolge ihrer Ausnahmestellung den übrigen ein Dorn im Auge sind, so werden jetzt die reicher Bedachten oft mit scheelen Augen angesehen. Es kommt nun darauf an, unserer Umgebung immer wieder klar zu machen, daß wir nicht deshalb auf das Essen aus der Feldküche verzichten, weil es uns etwa nicht fein und schmackhaft genug ist, sondern einzig und allein in Befolgung einer religiösen Vorschrift. Daß es sich so verhält, werden sie nur schwerlich glauben, bei ihnen wird durch unsere umfangreiche Paketpost die irrige Meinung, daß jeder Jude ein Krösus sei, nur noch bestärkt. Daß Leute, die auch sie für nichts weniger als für begütert ansahen, die schwersten Opfer für ihre Überzeugung bringen, daß man Gott mit seinem ganzen Vermögen zu lieben imstande ist, will ihnen nicht einleuchten, und das kann man ihnen auch kaum begreiflich machen.

Allgemein vermag man ihnen ein Verständnis für die jüdische Pflichtenlehre abzugewinnen durch einen Vergleich mit dem Militärdienst. Wir legen ihnen dar, daß all' die Eigenschaften, die der junge Mann beim Militär sich aneignen soll, wie unbedingter Gehorsam, Fleiß, Ordnung und Pünktlichkeit, die Fähigkeit, Anstrengungen zu ertragen u. v. a. m. die Schule des Judentums uns vermittelt.

הלא צבא לאנוש עלי ארץ Einen Heeresdienst hat der Mensch, der jüdische Mensch auf Erden zu erfüllen, wir sind die צבאות ה׳ Soldaten Gottes. Ob eine logische Begründung aller Gebote möglich und gestattet ist, bleibt bekanntlich strittig. Nichtjuden gegenüber, zur Vermittlung eines besseren Verständ-

nisses unserer Lehre, ist sie sicherlich am Platze. So suche ich ihnen am Beispiel der Fasttage klar zu machen, wie diese Einrichtung uns an müheloses Ertragen von Entbehrungen gewöhnt. Und in der Tat, sind wir Juden, wenn ich von mir auf andere schließen darf, leichter imstande, Hunger und Durst zu ertragen. Während bei den Nichtjuden kaum einer je in seinem Leben freiwillig 24 Stunden auf Essen und Trinken verzichtet hätte, haben wir durch die jahrelange Übung uns an die Entbehrungen dieser Art gewöhnt. Im Kriege, wo unter Umständen an die Entsagungsfähigkeit große Ansprüche gestellt werden, kommt uns das gut zu statten. Auf diese Weise kann man erreichen, daß wenigstens die Verständigeren unsere Eigenart begreifen und würdigen. Nicht zum geringsten Teil kann auch durch Darreichung passender Lektüre Gutes erzielt werden. Alle aus der Heimat gesandten Schriften werden stets sofort nach ihrem Eintreffen von mehreren Seiten verlangt, das darf uns mit freudiger Genugtuung erfüllen. Ein gewisser Erfolg kann nicht ausbleiben. Im stillen mögen sie denken: „Es ist doch ein weises Volk, ein Volk, das gerechte Satzungen und Vorschriften hat!“ „Die Treue, mit der es an seiner Religion festhält, ist doch kein leerer Wahn!“ Und wenn in jeder Kompagnie nur einer durch unser Verhalten eine richtige, wahre Ansicht gewinnt, so dürfen wir zufrieden sein.

Fassen wir in der geschilderten Weise unsere Verpflichtungen im Felde auf, so erwächst für uns selbst ein köstlicher Segen. Uns Juden, die wir den Krieg nicht als „Handwerk“ betreiben, fällt bei der Innigkeit unseres Familienlebens die lange Trennung vom Elternhaus besonders schwer. Wenn wir gar unser Leben der Erforschung unserer heiligen Lehre geweiht haben, wäre die nunmehr so lange währende Unterbrechung unserer Lieblingsbeschäftigung nicht zu ertragen. Nur wer die Sehnsucht nach dem wahrhaft Guten kennt, weiß, was ich leide, beim Schmachten meiner Seele nach den Hallen der Torawissenschaft. Neben dem Frohgefühl, unserem teuren bedrängten Vaterland zu dienen, kann uns da das erhebende Bewußtsein trösten, durch unser Betragen im Felde bewirken

zu können שיהא שם שמים מתאהב על ידינו, daß durch uns der Name Gottes beliebt werde, daß unsere Umgebung uns preist als Kinder, die Gott gesegnet, ein Gott der Wahrheit und des Rechts, der den Erdball richtet mit Gerechtigkeit und die Völker in Geradheit.

Zur Erreichung des erstrebten Hochziels können wir alle, daheim und draußen, durch eine im Sinne des echten Judentums fromme Lebensgestaltung beitragen. „Denn die Wirkung der Frömmigkeit wird der Friede sein und der Erfolg der Frömmigkeit eine dauernde Ruhe und Sicherheit. Dann wird mein Volk wieder weilen in Hütten des Friedens, an sicheren Wohnstätten in sorgloser Ruhe!"



Von den 613 Gesetzen.

Von Rabbiner Dr. S. Kaatz, Hindenburg O.-S.

Das Problem der תרי"ג מצות ist deshalb ein besonders schwieriges, weil es auf einem Grenzgebiet liegt, das zwei Kreise berührt, die Halacha und die Aggada. Es ist eine Grenzfrage und daher eine komplizierte Frage. Ein aggadischer Ausspruch, der sich auf die Halacha bezieht und die eingehendsten Kontroversen der Halachisten hervorgerufen hat, und der dabei ohne jede halachische Konsequenz ist. Ein theoretischer Satz, der die praktischen Gebote zu seinem Inhalte hat, ohne daß aber irgend welche Folgerungen für die Praxis daraus gezogen werden können. Die Überlieferung sagt, daß die Summe der Gesetze 613 beträgt. Aber sie sagt nicht, wie diese Summe zustande kommt. Sie zählt die Gesetze nicht auf, sondern gibt nur das Fazit. Nun enthält aber die Tora, wenn alle Sätze oder Satzteile zusammengezählt werden, die Mahnungen und Bestimmungen, sei es Gebote oder Verbote, enthalten, deren

Tausende, eine Zahl, die sich noch erheblich steigert, wenn, was ja selbstverständlich wäre, die überlieferten halachischen Deutungen und Erläuterungen dazugerechnet werden. Durch welche Gruppierung und Rubrizierung bringt man nun die angegebene Zahl 613 heraus? Das hat große Meister der Halacha beschäftigt, und aus ihren Schriften ging es in die Poesie und Liturgik über und damit in die Seele des jüdischen Volkes. Das Problem ist vielfach gelöst worden, also ungelöst geblieben. Ich will nun in folgendem versuchen, einen Beitrag zu seinem Verständnis zu liefern.

2.

Die Quelle des Begriffs der 613 Gesetze ist der aggadische Ausspruch des R. Simlai, Makkot 23b, der folgendermaßen lautet: „613 Gesetze (תרי"ג מצות) sind Moses offenbart worden und zwar 365 Verbote entsprechend den Tagen des Sonnenjahres, und 248 Gebote entsprechend der Zahl der Glieder des menschlichen Körpers." — Es sprach R. Hamnuna: Welcher Schriftvers beweist uns das? (Der Vers 5 B. M. 33,4) „Die Thora, die uns Moses geboten, ist ein Erbteil der Gemeinde Israels". Beträgt doch der Zahlenwert des Wortes תורה 611. Hierzu kommen noch die (nicht mittelbar durch Moses, sondern unmittelbar) von Gott vernommenen (zwei ersten Gebote des Dekalogs) אנכי ולא יהיה לך. — Da kam David und brachte sie auf elf, denn es steht (Ps. 15) geschrieben: „Ein Psalm von David. Wer darf, o Herr, in deinem Zelte wohnen, wer darf auf deinem heiligen Berge ruhn? Wer redlich wandelt und was recht ist tut und Wahrheit spricht in seinem Innersten. Mit seiner Zunge nie verleumdet er und Böses seinem Nächsten tut er nie. Er lädt Schmähung nicht auf seinen Freund. Verächtlich ist ihm der Verworfene. Doch die den Ewigen fürchten, ehret er. Zu seinem Schaden schwört er, und er änderts nicht. Sein Geld verleihet er auf Zinsen nicht, nimmt nie Bestechung für die Unschuld an. Wer solches tut, der wanket nimmermehr." . . . . . Da kam Jesaja und brachte sie auf sechs, denn es steht (Jes. 33,15) geschrieben: „Wer in Gerechtigkeit wandelt und Redlichkeit spricht, wer erpresserischen Gewinn ver-

schmäht, seinen Händen wehrt, Bestechung zu nehmen, sein Ohr verstopft, nicht Blutschuld zu hören, und seine Augen verschließt, um nichts Böses zu schauen (der wird auf Höhen wohnen, Felsenfesten sind seine Burgen)." .... Da kam Micha und brachte sie auf drei, denn es steht (Micha 6,8) geschrieben: „Es ward dir verkündet, o Mensch, was gut ist, und was der Herr von dir fordert, Recht tun, Liebe üben und in Demut wandeln vor deinem Gotte." ... Da kam Jesaja abermals und brachte sie auf zwei, denn es heißt (Jes. 56,1): „So spricht der Herr: Wahret das Recht und übet Gerechtigkeit." Da kam Amos und brachte sie auf eins, denn es heißt (Amos 5,4): „So spricht der Herr zum Hause Israel: Suchet mich, so lebet ihr." .... Es kam Habakuk und brachte sie ebenfalls auf eins, denn es heißt (Hab. 2,4): „Der Gerechte lebt in seinem Glauben".

Von allem Edlen und Tiefen, was die Weisheit der Lehrer Israels hervorgebracht, gehört diese Auslegung R. Simlais mit zu dem Edelsten und Tiefsten. In einem historischen Rückblick konzentriert er die zahlreichen und mannigfachen, das ganze Leben des Israeliten umspannenden Vorschriften, welche die Thora enthält, auf ihre Brennpunkte und zeigt in immer engeren Kreisen das Ziel auf, dem alle zustreben: Gott zu suchen und im Glauben an ihn zu leben. Wer etwa auf diese Konzentrierung des Gesamtinhalts der Thora fußend behauptete, daß R. Simlai irgend eines der 613 Gesetze als ungültig oder auch nur als minderwertig angesehen habe, der würde sich eines argen Mißbrauches des Ausspruches schuldig machen. Denn die Tendenz des Satzes geht dahin, den Wert der 613 Gesetze durch ihre Zusammenfassung zu unterstreichen und ins rechte Licht zu setzen, nicht ihn zu mindern. R. Simlai oder einem der anderen talmudischen Weisen, wie Hillel, R. Akiba u. a., die in ähnlicher Art den Inhalt der Gotteslehre in kurze Sätze zusammenfassen, irgend welche Reformabsichten unterzuschieben, wäre eine Versündigung am Geiste der Wahrheit oder eine aus Unkenntnis entspringende Torheit.

Der Ausspruch R. Simlais kehrt im Midrasch an vielen

Orten in verschiedenen Varianten wieder. Die Zahl 613 erscheint in Talmud und Midrasch als ein feststehender Begriff. Nur einige Stellen seien zitiert: „Der Zahlenwert von ציצית beträgt 600. Hierzu 8 Fäden und 5 Knoten, also 613.“ (Bamidbar rabba 18, Raschi zu 4 B. M. 15,39, Schabuot 29a) יראת beträgt 611, תורה beträgt 611, hierzu die 2 Begriffe Jir'a und Thora, also 613“ (a. a. O.). „Wenn die Noachiden schon bei 7 Geboten nicht standhaft blieben, um wieviel weniger bei 613“ (Mechilta zu 2 B. M. 20,2). Besonders sinnvoll ist folgende Deutung: „248 Gebote gibt es in der Thora entsprechend der Zahl der menschlichen Gliedmaßen, und jeden Tag rufen sie dem Menschen zu: Erfülle uns, damit du durch unser Verdienst lebest und deine Tage vermehrest. Und 365 Verbote entsprechend den Tagen des Sonnenjahres, und jeden Tag, an dem die Sonne aufgeht bis zu ihrem Niedergang, ruft sie dem Menschen zu: Ich beschwöre dich bei dem, der dir deine Tage und diesen Tag gab, übertritt an mir nicht dieses Verbot, damit du nicht dich und die ganze Welt auf die Seite der Schuld neigest“ (Tanchuma Anfang כי תצא). Die Aggada berichtet von Noëmi, daß sie Ruth vom Übertritt zum Glauben Israels mit den Worten abzuschrecken suchte: „Wir haben 613 Gebote zu beobachten“ (Jebamot 47b). Sie erzählt, daß Moses das Zerbrechen der Bundestafeln mit der Auslegung begründet habe: „Wenn es schon beim Passahopfer, das eines von 613 Geboten ist, heißt: Kein Sohn eines Fremden soll davon essen (2 B. M. 12,43), um wieviel mehr gilt das von der ganzen Thora und den abtrünnigen Israeliten“ (Sabbat 87a).

Diese Zitate[1]) werden genügen, um zu zeigen, daß die Zahl 613 in Talmud und Midrasch als eine bekannte vorausgesetzt wird. Welche Bedeutung hat sie nun? Ist sie eine halachische Zahl oder nur eine aggadischen Zwecken dienende? Existierte ein (nicht mehr vorhandener) Kanon, in dem die 365 Verbote und 248 Gebote nach streng halachisch-logischen

---

[1]) Eine Zusammenstellung von Zitaten findet sich bei Nachmanides zur ersten Regel des Sefer hamizwot des Maimonides.

Prinzipien systematisch zusammengestellt waren, und der rekonstruiert werden könnte? Oder war die Zahl eine aus aggadischer Auslegung gewonnene, ohne daß eine Zusammenstellung der einzelnen Gebote und Verbote vorgenommen wurde, zum mindesten keine auf systematischen und konsequenten, sondern lediglich eine auf populären, gemeinverständlichen Prinzipien beruhende, so daß eine Rekonstruktion entweder unmöglich oder beliebig wäre?

3.

Die erste Grundfrage, die wir stellen wollen, lautet also: Können die תרי"ג מצות nach einheitlichen konsequenten Gesichtspunkten von jemandem, der den ganzen gewaltigen talmudischen Stoff beherrscht, und der zugleich die erforderliche systematische Denk- und Darstellungsfähigkeit besitzt, so rekonstruiert werden, daß sie einem, wie wir voraussetzen wollen, zur talmudischen Zeit bekannt gewesenen Kanon entsprechen? Es wird gut und nützlich sein, wenn wir zur Veranschaulichung der Sachlage ein anderes, weniger kompliziertes und leichter zu übersehendes Gebiet zur Vergleichung heranziehen. Nach der Massora gibt es in der Thora 669 פתוחות וסתומות d. h. offene und geschlossene Absätze (Jore Dea 275) und zwar 290 offene, bei denen eine neue Zeile angefangen wird, und 379 geschlossene, bei denen nach dem entsprechenden Zwischenraum auf derselben Zeile fortgefahren wird. Diese Absätze beruhen ohne Zweifel auf bestimmten Prinzipien, die den Sinn der betreffenden Stellen berücksichtigen. Wäre es nun möglich, wenn nur die Zahl der Absätze bekannt wäre, dieselben durch Abwägen des Sinnes wiederherzustellen? Antwort: Bei den zahlreichen Kombinationsmöglichkeiten würden von tausend Rekonstruktionen nicht zwei übereinstimmen. Es würden nicht einmal die Kapitel, nicht die Wochenabschnitte, wenn nur ihre Zahl bekannt wäre, wiederhergestellt werden können. Maimonides hat 13 Glaubensartikel verfaßt. Wäre nur ihre Zahl bekannt, sie wären nicht zu rekonstruieren, da kein Mensch auf den Gedanken gekommen wäre, daß ein strenger Systematiker wie Maimonides aus besonderen Gründen Veranlassung nahm,

höchst unsystematisch dabei zu verfahren, indem er Formal und Materialprinzipien miteinander verquickte, also Obersätze und Folgerungen als gleichwertige Begriffe zusammenaddierte.

Wohlgemerkt: Gewiß wäre man imstande, wenn das ganze direkte und indirekte massoretische Material verloren gegangen wäre, durch die Vereinbarung eines maßgebenden Forums eine Übereinstimmung über die Einteilung der Thora in offene und geschlossene Absätze, in Kapitel und Wochenabschnitte herbeizuführen. Aber das wäre dann nicht die alte rekonstruierte Einteilung der Massora, sondern eine neue Konstruktion. Gewiß könnte man, wenn der betreffende Traktat des Maimonides verloren gegangen wäre, den Glaubensinhalt des Judentums auf 13 Artikel bringen. Das wären dann aber nicht die Glaubensartikel des Maimonides.

Diese Beispiele werden uns die ungeheuren Schwierigkeiten veranschaulichen, die es bereitet, aus dem weiten unübersehbaren Meere des Talmuds und der Midraschim von Tausenden von Vorschriften die 365 Verbote und 248 Gebote, die gemeint sind, zu eruieren, wenn nichts, aber auch nichts weiter als die Zahl angegeben ist.

Eine Übereinstimmung über die Rubrizierung des gesetzlichen Gesamtinhalts des Judentums unter 613 Nummern herbeizuführen, wäre möglich. Aber die Frage, die uns zunächst interessiert, ist ja nicht: Wie *kann* man das Gesamtsgesetz unter 365 Verbote und 248 Gebote bringen? Sondern: Wie *hat* man es einst gebracht? Gewiß kann man sich über die Prinzipien und Gesichtspunkte einigen, unter denen man am besten die Gruppierung vornimmt. Aber welches waren die Prinzipien und Gesichtspunkte, nach denen man einst die Gruppierung vornahm?

Schon bei der Erörterung der Vorfrage[1]) über den *Umfang* des gesetzlichen Gebietes, das gemeint ist, ergeben sich

[1]) Die nachfolgenden Erörterungen folgen zumeist den Gesichtspunkten von Thesen und Antithesen des Maimonides und Nachmanides im Sefer hamizwot. Von der neueren Literatur über das Sefer hamizwot seien die Arbeiten von Peritz und Rosenthal im ersten Bande des von

Schwierigkeiten. Gehören nur biblische Gesetze dazu oder auch rabbinische? Der Laie, der etwa aus dem Wortlaut des Ausspruchs R. Simlais schnell fertig schließen würde, daß das eine leicht zu beantwortende Frage sei, da doch dort nur von mosaischen Gesetzen die Rede sei, wäre sehr im Irrtum. Denn über viele gesetzliche Bestimmungen sind im Talmud Kontroversen, ob sie biblisch oder rabbinisch seien, bei anderen wiederum, ob sie als eine verpflichtende Vorschrift (חובה) oder ob sie nur als eine Erlaubnis (רשות) aufzufassen seien, so daß, wenn die strittigen Bestimmungen Gegenstand der Zählung waren, von einer einheitlichen Zählung überhaupt nicht die Rede sein konnte. Ja, das Wesen der Begriffe biblisch und rabbinisch ist an sich kein so einheitliches und unzweideutig zu definierendes, daß darüber nicht Zweifel und Meinungsverschiedenheiten entstehen könnten. Einige Talmudzitate sollen uns das deutlich machen: „In einer Boraita heißt es: „Das Wort des Herrn hat er verachtet“ (4. B. M. 15,31). Das bezieht sich auf den, der da sagt: Die Thora stammt nicht von Gott. Selbst wer sagt: Die ganze Thora stammt von Gott mit Ausnahme dieses Verses, den nicht Gott offenbarte, sondern den Moses von sich selbst sagte, für den gilt: „Das Wort des Herrn hat er verachtet.“ Selbst wer sagt: Die ganze Thora stammt von Gott mit Ausnahme dieses דקדוק (subtile Auslegung), dieses קל וחמר (Schlußfolgerung), dieser גזרה שוה (Wortanalogie), für den gilt: „Das Wort des Herrn hat er verachtet“ (Sanhedrin 99a)[1]). „Rab, R. Chanina, R. Jonatan, Bar Kappara und R. Josua ben Lewi sagen: Die Megilla wurde dem Moses am Berge Sinai offenbart. Aber es kommt in der Schrift nicht auf die

---

der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums herausgegebenen Maimonideswerkes hervorgehoben. Die neue Ausgabe von Rabb. Dr. Ch. Heller lag mir bei der Abfassung dieses Aufsatzes nicht vor.

[1]) Maimonides ist aus dem in der folgenden Anmerkung angegebenen Grunde genötigt, bei der Kodifikation dieser Boraitha deren Wortlaut zu verändern und statt der Worte „mit Ausnahme dieses Dikduk, dieses Kal wochaumer, dieser Gesera schawa“ zu setzen, „wer die überlieferte Thoraauslegung d. i. die mündliche Lehre leugnet“ (H. Tschuba 3,8).

Reihenfolge an“ (Jeruschalmi Megilla I 5). „Es sagt R. Josua ben Lewi: (Was von den zwei steinernen Tafeln geschrieben steht) „Und auf ihnen nach allen diesen Worten“ (5. B. M. 9,10), das bedeutet: Schrift und Mischna, Talmud und Aggada, sogar was ein frommer (ותיק = ethicus) Schüler einst vor seinem Meister lehren wird, ist bereits dem Moses auf dem Berge Sinai offenbart worden“ (Jer. Megilla IV 1). Aus demselben Verse folgert R. Jochanan: „Gott zeigte dem Moses die Dikdukim der Thora, die Dikdukim der Schriftgelehrten, und was die Schriftgelehrten einst neues sagen werden. Was ist das? Das Lesen der Megilla“ (Megilla 19b, vgl. Berachot 5a). „Welchen Segensspruch spricht man (beim Anzünden des Chanukalichtes)? Der uns geheiligt hat durch seine Gebote und uns befohlen hat, das Chanukalicht anzuzünden. Und wo hat er uns das befohlen? R. Awja sagt: (In dem Satze) „du sollst davon nicht weichen“ (5. B. M. 17,11). R. Nehemia sagt: (In dem Satze) „frage deinen Vater, daß er es dir künde, deine Alten. daß sie es dir sagen“ (5. B. M. 32,7) (Sabbat 23a). „Debarim haddebarim ele haddebarim“ (2. B. M. 35,1), darin sind die 39 Hauptarbeiten des Sabbats angedeutet, die dem Moses am Berge Sinai offenbart wurden“ (Sabbat 70a). „Gesetze die dem Moses nicht offenbart wurden, wurden dem R. Akiba und seinen Genossen offenbart“ (Bamidbar rabba 19,6). Es sprach R. Jehuda im Namen Rabs: Als Moses zur Höhe stieg, sah er den Heiligen, gelobt sei er, Kronen an die Buchstaben anfügen. Da sprach er: Herr der Welt, was veranlaßt dich dazu? Da erwiderte er: Es wird einst nach vielen Geschlechtern ein Mann erstehen, Akiba ben Josef wird sein Name sein, der wird dereinst aus jedem Pünktchen Berge von Halachot deuten. Da sprach er: Herr der Welt, zeige ihn mir. Und er erwiderte: Begib dich nach hinten. Mosche ging und setzte sich acht Reihen (hinter R. Akiba). Aber er konnte nicht begreifen, was jene redeten. Da verzagte er. Aber als jener (R. Akiba) zu einem Gesetze kam, fragten ihn seine Schüler: Rabbi, woher stammt das? Und er erwiderte: Das ist eine dem Moses auf dem Berge Sinai offenbarte Halacha. Da ward Moses beruhigt“ (Menachot 29b).

Die Schwierigkeit einer restlosen Differenzierung von biblisch und rabbinisch geht auch aus folgendem Beispiel hervor: Daß das Gebot der Nächstenliebe ein biblisches ist, ist selbstverständlich. Wie steht es aber mit den in der Thora nicht aufgezählten Einzelpflichten der Nächstenliebe, wie Kranke zu pflegen, Trauernde zu trösten, Tote zu bestatten? Man sollte meinen, ein Zweifel, daß diese Gebote als biblische zu bezeichnen sind, könne nicht obwalten. Aber Maimonides (הל' אבל 14,1. Vgl. Sefer hamizwot, Einleitung sowie Regel 2) erklärt ausdrücklich, daß sie rabbinisch seien, daß sie aber trotzdem im biblischen Gebote: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ enthalten seien[1]) u. a. m. Besonders charakte-

[1]) Auf die Dogmatik des Maimonides kann im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden. Nur einige Andeutungen: 1. Maimonides betrachtet die Pflicht des Gehorsams gegen die rabbinischen Gesetze als eine auf dem biblischen Satz 5. B. M. 17,11 beruhende. (Regel 1; Gebot 174 in modifizierter Form; Einleitung zu Mischne Tora; H. Mamrim in modifizierter Form; dagegen Verbot 312?) Er will aber damit nicht die rabbinischen Gesetze als gleichwertig mit den biblischen hinstellen. Seine Auffassung ist m. E. etwa auf folgende Formel zu bringen: Die rabbinischen Gesetze sind menschliche Gesetze, die Pflicht, ihnen zu gehorchen, ist biblisch. Zur Veranschaulichung seines Standpunktes könnte man die Pflicht der Elternverehrung heranziehen: Die Gebote der Eltern sind menschliche Gebote, die Pflicht der Kinder, ihnen zu gehorchen, ist eine biblische. 2. M. teilt die rabbinischen Gesetze in zwei Klassen ein, und zwar a) in rein rabbinische, b) in solche im Talmud nicht ausdrücklich als biblische bezeichnete Gesetze, welche durch die 13 Deutungsregeln oder durch einen רבוי (את) gefolgert werden. 3. Die Klassifizierung des Maimonides ist eine rein theoretische. Weder die Subsummierung der rein rabbinischen Gesetze unter den Thorasatz 5. B. M. 17,11, noch die Bezeichnung der durch die 13 Deutungsregeln gewonnenen als rabbinische übt auch nur den geringsten Einfluß auf die Halacha aus. Für ersteres bedarf es keiner Beweise, für letzteres sei auf H. Ischut 1,2 verwiesen, wo er eine durch Übergabe eines Traurings geschlossene Ehe, weil sie mit einer der 13 Deutungsregeln zusammenhängt, als eine auf rabbinischer Bestimmung beruhende bezeichnet, und ihr dennoch die Wirkung einer biblisch geschlossenen mit allen ihren Konsequenzen zuerkennt. 4. M. ist durch seine Theorie genötigt, die durch die 13 Deutungsregeln gefolgerten Gesetze als rabbinische zu bezeichnen, weil ihre Zahl so groß ist, daß sie nicht unter

ristisch ist der Satz des Maimonides in הל' אישות 1,6 „Es gibt andere Frauen, die verboten sind auf Grund (biblischer?) Überlieferung, und ihr Verbot beruht auf rabbinischer Anordnung.“ Aus dieser Darlegung erhellt, daß die Antwort auf die Frage, ob rabbinische Gesetze in den 613 enthalten waren oder nicht, eine nicht einfache ist.

4.

Eine fernere Frage, die sich auf den Umfang des zu berücksichtigenden Gebietes bezieht, ist die, ob diejenigen Gesetze[1]) von der Zählung ausgeschlossen wurden, die nicht für

---

die 613 gebracht werden kann. Er kann ihre Zählung nicht durch Gruppenbildung (vgl. die weiteren Darlegungen) reduzieren, weil er (vgl. die weiteren Darlegungen) auch bei den rein biblischen Bestimmungen, bei denen er zum Zwecke ihrer Reduzierung Gruppen bildet, oft Gesetze, zumeist Verbote, aus den Gruppen herausschält und als besondere Nummern zählt, so daß er es für zulässig erachten müßte, daß dasselbe Prinzip auch bei den durch die 13 Deutungsregeln gefolgerten Gesetzen angewandt werde. Dadurch würde aber Regellosigkeit und Willkür einreißen, und es könnte dann nach der Ansicht des Maimonides von einer logischen Systematik keine Rede sein. (Vgl. den scharfen Tadel, den er gegen den Baal halachot gedolot in der Einleitung und in Regel 2 ausspricht, weil derselbe einige wenige solcher Gesetze gezählt, die meisten aber ausgelassen habe). 5. Nicht nur das Verhältnis des More zum Mischne Thora beweist es mit völliger Evidenz, daß für Maimonides Theorie und Halacha zwei verschiedene Dinge sind, dergestalt, daß sie oft einander auf das krasseste widersprechen, und daß in vielen Fällen die Konsequenzen seiner Theorie nicht zu der kodifizierten Halacha passen würden, wenn er seiner Theorie einen Einfluß auf die Halacha verstattet hätte. Auch innerhalb des Mischne Tora tritt in einer gewissen Hinsicht die Inkongruenz von Theorie und Halacha zutage. Auch hier hat M. aus seiner Theorie keine Konsequenzen für die Halacha gezogen. Dieser Widerspruch, dem m. E. logisch nicht beizukommen ist, hat die Einheit und Geschlossenheit der Persönlichkeit des M. nicht beeinträchtigt.

[1]) Von „Gesetzen“ sind einmalige Maßnahmen und Anordnungen zu unterscheiden, wie z. B. der Satz: „Seid bereit auf den dritten Tag“ (2. B. M. 19,15). Allerdings ist die Grenzlinie zwischen beiden nicht genau und einwandfrei zu ziehen, da die Begriffe oft flüssig sind und nicht in allen Fällen restlos auseinander gehalten werden können.

alle Zeiten (לדורות) gegeben wurden, wie z. B. diejenigen Vorschriften, welche sich auf den Bau und die Einrichtung der Stiftshütte in der Wüste beziehen und nicht auch zugleich für den Tempel Gültigkeit haben.

Wäre diese Frage nicht aufgeworfen worden, so würde man überhaupt nicht nötig haben, auf sie einzugehen, da man keinen Grund erkennt, warum bei der Zählung zwischen solchen Stiftshüttengesetzen, die eine nur zeitliche Geltung hatten, und solchen, die ewige Geltung hatten, unterschieden werden sollte. Ganz abgesehen davon, daß es darunter Gesetze gibt, bei denen nicht gesagt werden kann, ob die Überlieferung sie als für alle Zeit oder nur für die Wüstenzeit giltig betrachtet, sieht man nicht ein, warum die Unterscheidung, die von der Überlieferung zwischen beiden gemacht wurde, einen Einfluß hätte haben sollen auf die Zugehörigkeit zu den 613 Gesetzen.

Spricht doch der zugrunde liegende Satz R. Simlais von den „dem Moses gebotenen Gesetzen", und die Stiftshüttengesetze sind in ihrer Gesamtheit, und zwar alle mit dem gleichen Ernst und der gleichen Heiligkeit, „dem Moses gegeben worden". Es ist in dem Satze keine Spur einer Andeutung zu finden, die uns nötigte oder berechtigte, die Stiftshüttengesetze als außerhalb der 613 liegend anzunehmen. Nun hatten zwar manche[1]) beim Ausspruche R. Simlais die Lesart „dem Moses am Sinai gegeben worden", eine Lesart, die unseren Talmudausgaben unbekannt ist. Aber aus dem Zusatz „Sinai" könnte nur gefolgert werden, daß die vor oder nach der Offenbarung am Sinai gegebenen Gesetze nicht in der Zählung inbegriffen

[1]) Und zwar Maimonides, der diese Lesart zitiert und sich (Regel 3) auf sie stützt, was ihn aber trotzdem nicht verhindert z. B. die 3 Gebote, einen König zu wählen, den Tempel zu bauen und Amalek zu vertilgen unter ausdrücklicher Berufung darauf aufzunehmen (vgl. Gebot 20), daß es im Sifre und Talmud heiße, diese 3 Gebote seien Israel beim Einzuge ins heilige Land anbefohlen worden, also nach der Hauptoffenbarung am Sinai (Vgl. Kesef Mischne zu H. Bet habechira 1,1). Andere Beispiele von Gesetzen, die von M. gezählt werden, obwohl sie nicht am Sinai gegeben wurden, siehe bei Nachmanides zu Regel 3.

waren, nicht aber, daß irgend welche sinaitische Gesetze ausgeschlossen sind. Wer also behauptet, daß irgend welche Stiftshüttengesetze z. B. „Sie sollen nicht hineingehen, um zuzusehen, wie man das Heiligtum verhüllt“ (4. B. M. 4,20), nicht gezählt wurden, der muß den Beweis hierfür erbringen.

Wenn Stiftshüttengesetze ausgeschlossen waren, weil ihre Geltung aufhörte, als ihr Objekt, das tragbare Stiftszelt, infolge der Errichtung eines festen Tempels nicht mehr bestand, dann durften auch andere Gesetze, deren Geltung aufhörte, als ihr Objekt aufhörte, nicht mitgezählt werden[1]), z. B. diejenigen Gesetze, welche sich auf die sieben Völker Kanaans (5. B. M. 6,2; 20,16) bezogen, da diese Völker zur Zeit Davids vertilgt waren, und keine Spur von ihnen übrig blieb (Sefer ham. G. 187). Ebenso die Gesetze über die Ammoniter, Moabiter, Edomiter, Egypter (5. B. M. 23,4f.), da diese Verbote seit der Zeit der Völkervermischung durch den Assyrerkönig Sanherib[2]) außer Kraft traten (Berachot 28a). Ja, auch die Gesetze über das Jobel- und Schuldenerlaßjahr und alle damit zusammenhängenden Bestimmungen, wie über den hebräischen Knecht, die hebräische Magd, die Einlösung der verkauften Grundstücke, ferner über den Ger Toschab durften dann nicht mitgezählt werden, da alle diese eine große Zahl von Geboten und Verboten umfassenden Gesetze seit der Exilierung der zweiundeinhalb Stämme des Ostjordanlandes aufhörten (הל' שמטה ויובל 10,8f.). Wenn diese Gesetze aber, wie es Maimonides tut, mitgezählt wurden, dann mußten konsequenterweise auch alle anderen Bestimmungen, die nicht für alle Zeit Geltung hatten, eingerechnet werden.

---

[1]) Mit diesen Gesetzen nicht zu verwechseln sind die an den Besitz des heiligen Landes und den Bestand des Tempels geknüpften, während des Golus zeitlich sistierten Gesetze, die vom Schulchan Aruch u. a. im Gegensatz zu Maimonides übergangen werden.

[2]) Besonders kompliziert liegt die Sache bei den Amalekgesetzen, die bei Maimonides 3 Nummern bilden (G. 188, 189 V. 59). Zwei von ihnen, nämlich Amaleks zu gedenken und sein nicht zu vergessen, sind ganz unabhängig davon, ob Amalek existiert oder nicht.

Und nun die letzte Vorfrage: Wie stand es mit den Gesetzen, die weder ein Gebot noch ein Verbot sind, die keine Anweisung über das enthalten, was man zu tun oder zu unterlassen habe, sondern die lediglich Vorschriften sind über einen Zustand, der durch bestimmte Dinge eintritt, und an den die Thora dann Gebote oder Verbote knüpft? Also z. B. die Bestimmung, daß die Berührung eines Leichnams unrein mache. Nicht um die Gebote oder Verbote, die der Unreine zu beobachten hat, handelt es sich. Diese sind selbstverständlich mitzuzählen. Sondern, ob die Bestimmungen über das Eintreten, Bestehen und Aufhören der Unreinheit in die Zählung aufzunehmen sind. Maimonides steht auf dem Standpunkt (G. 96), diese Bestimmungen seien als Gebote aufzunehmen, und er zählt 13 Nummern, die Gesetzesgruppen enthalten über die verschiedenen Arten der Unreinheit. (G. 96—108. Die Gebote und Verbote, die der Unreine zu beobachten hat, bilden wieder besondere zahlreiche Nummern.) Aber Nachmanides (G. 96) streicht diese 13 Nummern und hält es für unstatthaft, Bestimmungen, die keine Gebote oder Verbote darstellen, zu zählen. Ebenso streicht er Gebot 95 des Maimonides, die Auflösung von Gelübden betreffend, das ebenfalls nach ihm kein Gebot ist. Er findet die Zählung desselben in Widerspruch mit der von M. aufgestellten Regel 8, daß das Freisein von einer Verpflichtung nicht mitgezählt werden dürfe. Auf das Für und Wider der Meinungen einzugehen, würde uns zu weit führen. Schon diese Erörterungen über die Vorfragen lassen uns die Schwierigkeiten des Problems erkennen.

5.

Von den Vorfragen über den Umfang kommen wir nun zu den Hauptfragen über die Art der Gliederung der zu zählenden Gesetze. Um aus den zahllosen biblischen Bestimmungen 613 zu gewinnen, mußten notwendigerweise viele zu einem Gesetz zusammengefaßt worden sein. Nach welchem einheitlichen und widerspruchslosen Prinzip?

Wie verfuhr man mit den Gesetzen, bei denen in der

Thora sowohl ein Gebot als auch ein Verbot steht? Wurden sie als zwei Gesetze gezählt oder nur als ein Gesetz? Am einfachsten liegt die Sache dort, wo das Gebot und das korrespondierende Verbot zwei verschiedene Dinge enthalten[1]), z. B. das Verbot, zu rauben und das Gebot, das Geraubte wiederzuerstatten. In solchen Fällen sind es offensichtlich zwei Gesetze. Keinem Bedenken unterliegt es ferner, auch wenn die Begriffe des betreffenden Gebotes und Verbotes ziemlich nahe beieinander liegen, dort zwei Gesetze zu zählen, wo das Gebot eine Handlung anbefiehlt, und das Verbot eine Handlung oder die Unterlassung einer Handlung verbietet, z. B. das Verbot, sich einem verlorenen Gegenstande zu entziehen und das Gebot, ihn aufzuheben; das Verbot Opfer außerhalb Jerusalems darzubringen und das Gebot alle Opfer dorthin zu bringen; das Gebot vorschriftsmäßig zu schlachten und das Verbot zu essen, was nicht vorschriftsmäßig geschlachtet ist; das Verbot Mutter und Junge zu nehmen und das Gebot die Mutter fliegen zu lassen; das Verbot den Lohn des Tagelöhners über Nacht zu behalten und das Gebot ihm am Tage auszuzahlen. In diesen und ähnlichen Fällen, wo das Gebot eine Handlung anbefiehlt, können Gebot und Verbot ohne Bedenken als zwei Begriffe angesehen werden. Zu diesen Fällen kann man auch rechnen das Verbot die Ecke des Feldes abzuernten und das Gebot, sie den Armen zu überlassen, da das Gebot mehr sagt als das Verbot, wie das Gebot, den Nächsten zu lieben, mehr enthält als das Verbot zu hassen.

Schwieriger liegt die Sache dort, wo das Gebot nicht eine Handlung, sondern die Unterlassung einer Handlung anbe-

---

[1]) Es ist nicht immer möglich, zweifelsfrei festzustellen, welches das korrespondierende Verbot eines Gebotes ist, da oft mehrere Möglichkeiten vorliegen. So nennt der Sifre sutta zu 4. B. M. 18,4, zitiert in Jalkut Korach Ende 752, die im ersten Satzteil angeordnete Pflicht der Priester, das Heiligtum zu hüten, ein Gebot und zitiert als korrespondierendes Verbot den zweiten Satzteil, daß ein Fremder das Heiligtum nicht betreten dürfe. Maimonides dagegen zitiert nach einer ihm vorliegenden Mechilta als korrespondierendes Verbot einen andern Satz (G. 22, V. 67; 8,1) und zählt das Verbot für den Fremden als besondere Nummer (V. 74).

fiehlt, z. B. das Gebot am Sabbat zu ruhen und das Verbot an ihm zu arbeiten; das Gebot der Kasteiung am Versöhnungstage und das Verbot etwas zu genießen. Aber auch hier decken sich Gebot und Verbot nicht völlig, da noch keine positive Sabbatruhe erzielt ist, wenn bestimmte Tätigkeiten unterlassen werden, und das Gebot der Kasteiung noch etwas mehr besagt als das Verbot von Speise und Trank.

In allen diesen Fällen zählt Maimonides (Regel 6) zwei Gesetze. Wo dagegen Gebot und Verbot etwas völlig Kongruentes enthalten, zählt er nur ein Gesetz[1]), z. B. (3. B. M. 19,23) „Drei Jahre sollen sie (die Fruchtbäume) euch Orla sein, es soll nichts davon gegessen werden." Da hier Gebot und Verbot identisch sind, so sind sie nur die wiederholte Einschärfung eines Gesetzes und werden daher von M. nur als eine Nummer gerechnet (V. 192). Ebenso verfährt er z. B. bei dem Gesetz (5. B. M. 24,10 f.), daß der Gläubiger bei der Pfändung nicht das Haus des Schuldners betreten, sondern draußen bleiben soll. Auch hier zählt er nur das Verbot (V. 239), dagegen nicht das Gebot, draußen zu bleiben, weil Verbot und Gebot kongruent sind.

Anders liegt die Sache in Fällen wie die folgenden: Bei mehreren Sätzen, die eine positive und eine negative Bestimmung enthalten, und bei denen die positive Bestimmung nach dem einfachen Wortsinn eine Erlaubnis (Ihr dürft) und nicht ein Gebot (Ihr sollt) enthält, fügt die Halacha hinzu: „Das ist ein Gebot". Z. B. „Dies sind die Tiere, die ihr essen dürft von allem Vieh" (3. B. M. 11). Bei diesem und bei den folgenden Speisegesetzen desselben Kapitels (ebenso 5. B. M. 14) fügt die Halacha die Bemerkung hinzu: „Das ist ein Gebot" (Sifra, Sifre). Nun kann es doch die Halacha unmöglich als eine religiöse Pflicht hingestellt haben, Vieh, Fische, Vögel, Heuschrecken usw. zu essen, dergestalt, daß derjenige, welcher vegetarisch lebt oder eine dieser Tiergattungen nicht genießt,

---

[1]) Durch diese Formulierung erledigen sich m. E. viele Kontroversen.

ein religiöses Gebot oder gar mehrere übertritt. Sondern der Sinn dieser halachischen Bemerkung kann nur der sein, daß, wer eines der verbotenen Tiere genießt, sowohl ein Gebot[1]) als auch ein Verbot übertritt. Ebenso die Sätze: „Vom Fremden darft du (die Schulden im Erlaßjahr) einfordern" (5. B. M. 15,3). „Vom Fremden darfst du Zinsen nehmen" (5. B. M. 23,21). Auch zu diesen Sätzen bemerkt die Halacha[2]) (Sifre): „Das ist ein Gebot". Der ganz unzweifelhafte Sinn dieser Bemerkung ist, wie der Talmud (Baba mezia 70b, Raschi zu 5. B. M. 23,21) ausdrücklich sagt, daß, wer Juden Zinsen gibt oder von ihnen Zinsen nimmt, neben einem Verbot (bezw. neben mehreren Ver-

---

[1]) Ein Verbot, das aus einem Gebot gefolgert wird, gilt halachisch als ein Gebot. Die Formel lautet: לאו הבא מכלל עשה עשה. Besonders die diesem Gebiete angehörenden Gesetze haben viele Kontroversen hervorgerufen. Vgl. die Kommentare zu Regel 6. Ferner zu Gebot 7, den Eid betreffend.

[2]) Die Halacha hat ohne Zweifel überall da, wo sie hinzufügt: „Das ist ein Gebot", „Das ist ein Verbot" den bestimmten Zweck, die Übertretung des Gebotes bezw. des Verbotes als eine zweifache Sünde zu erklären. Sie fügt diese Bemerkung hinzu, wo der Wortlaut des Satzes verschiedene Deutungen zuläßt. So bemerkt z. B. der Sifre zu 5. B. M. 22,8: „Wenn du ein neues Haus baust, so mache ein Geländer um dein Dach" das ist ein Gebot, „und bringe keine Blutschuld über dein Haus, (wenn jemand herunterfällt)", das ist ein Verbot." Nach dem Wortsinn könnte man meinen, das Verbot sei erst übertreten, wenn jemand zu Tode gefallen ist. Darum bemerkt der Sifre, daß das Verbot schon übertreten ist, wenn kein Geländer angebracht wird, obwohl noch niemand heruntergefallen ist. Ebenso bemerkt der Sifre zu 5. B. M. 22,6: „Du sollst nicht die Mutter samt den Jungen nehmen", das ist ein Verbot, „Du sollst die Mutter fliegen lassen", das ist ein Gebot." Auch hier ist der Sinn der Bemerkung derselbe: Wer die Jungen im Nest läßt und nur die Mutter nimmt, hat ebenfalls das Verbot übertreten, Mutter und Junge zu nehmen. Ferner: Wenn der Sifre zu 5. B. M. 17,11 sagt: Gemäß der Lehre, die sie dich lehren, sollst du tun „Das ist ein Gebot", du sollst davon nicht abweichen „das ist ein Verbot", so geschieht das deshalb, weil man nach dem Wortlaut annehmen könnte, daß das Gebot, nach der Lehre zu tun, sich auf die Gebote, und das Verbot, „du sollst davon nicht abweichen" sich auf die Verbote bezieht. Daher bemerkt der Sifre, daß sowohl das Übertreten der Gebote als auch das Übertreten der Verbote eine doppelte Übertretung ist, usw.

boten) auch ein Gebot übertritt[1]). (Vgl. Nachmanides zu Regel 6 des Sefer ham.). Die zu entscheidende Frage ist nun, ob in allen diesen Fällen das Gebot neben dem Verbot als selbständiges Gesetz gezählt wurde.

---

[1]) Das Verfahren des Maimonides bei der Behandlung dieser Gesetze hat zu vielen Diskussionen Anlaß gegeben. Bei diesen Diskussionen ist, soweit ich sie übersehen konnte, nicht scharf und klar das Motiv hervorgehoben worden, durch das M. m. E. zu seinem eigentümlichen Verfahren veranlaßt, richtiger gesagt, gezwungen wurde. Die Zwangslage entstand durch den Zusammenstoß zweier von ihm aufgestellter Regeln, deren Anwendung bei diesen Gesetzen zu entgegengesetzten Konsequenzen führen müßte. M. stellt nämlich die bereits zitierte Zählungsregel 6 auf, daß dort, wo eine Bestimmung sowohl ein Gebot als auch ein Verbot enthalte, zwei Gesetze zu zählen seien. Er stellt ferner (vgl. die weiteren Darlegungen) die Regel 9 auf, daß eine Bestimmung, die wiederholt eingeschärft wird, nur als ein Gesetz zu zählen sei, wofern die Wiederholung nichts Neues enthalte. Bei den oben erwähnten Gesetzen über die reinen und unreinen Tiere, sowie über das Zinsennehmen von Fremden kämen nun diese zwei Regeln in Kollision miteinander, da bei ihnen, wie oben ausgeführt wurde, das betreffende Gebot nur dem Zwecke dient, auszudrücken, daß der Übertreter des betreffenden Verbotes zwei Gesetze übertritt. Nach Regel 6 wäre also das Gesetz zweimal zu zählen, nach Regel 9 dagegen nur einmal. Um dieser Kollision zu begegnen und nicht der Inkonsequenz geziehen zu werden, ist M. zu folgendem Ausweg genötigt: Er will es nicht wahr haben, daß die betreffenden Gebote dem Übertreter der Verbote gelten, sondern deutet die bei den Tiergattungen stehenden Gebote dahin, es sei geboten, die Reinheitszeichen von Vieh, Fischen usw. zu prüfen (Geb. 149—152, Überschrift von H. Maacholaut assur.), eine Deutung, deren befremdende Willkür von Nachmanides zu Regel 6 hervorgehoben und bekämpft wird. Sie ist in der Tat nicht zu verstehen. Wenn es ein selbständiges Gesetz ist, die Reinheitszeichen der Tiere zu prüfen, wieso ist es da nicht je ein selbständiges Gesetz zu prüfen, ob heute Sabbat oder Wochentag, Festtag oder Alltag, ob etwas Fleisch oder Milch ist, ob etwas mein Eigentum oder fremdes, Mensch oder Tier ist, kurz wieso werden nicht allen 365 Verboten in analoger Weise 365 neue Gebote hinzugefügt, daß man die dem Verbot zugrunde liegenden Begriffe prüfen müsse? Und was die Sache noch schwieriger macht: M. ändert unter Berufung auf einen anderen Vers den Wortlaut des konstruierten Gebotes in H. Maach. assur. 1,1 dahin ab, es sei ein Gebot, die Reinheitszeichen zu kennen, als ob das gleiche nicht für alle 613 Gesetze zuträfe, und

6.

In Verbindung damit steht eine weitere Frage: Wie verfuhr man mit den Gesetzen, die in der Thora mehrmals ein-

als ob das nicht schon in dem von ihm als selbständiges Gesetz gezählten Gebote von Talmud Thora (G. 11) enthalten sei, von welch letzterem allerdings Frauen befreit sind.

Man hätte nun erwartet, daß M., nachdem er einmal diesen Ausweg gewählt hat, ihn auch auf die analogen Gesetze der Schuldeinforderung und des Zinsennehmens von Fremden anwendet und auch diese Gebote dahin deutet, man müsse prüfen, ob der Schuldner Israelit oder Fremder sei. Aber hier geht M. wieder einen anderen Weg. Er deutet die Gebote dahin (G. 142, 198 H. Malwe 1,2; 5,1), es sei ein Gebot, von Fremden die Schuld einzufordern und von ihm Zinsen zu nehmen und ihm Zinsen zu geben, eine Deutung, welche Kommentatoren und Apologeten große Verlegenheiten bereitet. Diese Deutung ist außerordentlich befremdend und wurde von Nachmanides u. a. als eine unbegründete Willkür zurückgewiesen. Sie kann auch in der Tat gleich der obigen nicht aus sich heraus, sondern nur aus dem Zusammenhang des Ganzen verstanden werden, nämlich als Glied in der Kette seines theoretischen Systems. M. ist zu dieser Deutung genötigt, nicht weil die sachliche Würdigung dieses Gesetzes eine solche Interpretation fordert, sondern weil seine Theorie ihn zwingt, eine Interpretation zu finden, die dem ganzen Prinzip nicht widerspricht. Irgend welche praktischen Konsequenzen zieht er aus dieser Deutung nicht. Sie hat bei ihm nicht den geringsten Einfluß auf die Halacha, sondern ist von einer rein theoretischen Bedeutung. Aber aus der Tendenz hervorgegangen, nach einer Richtung hin konsequent zu sein, um nämlich nicht mit einer aufgestellten Regel in Widerspruch zu kommen, gerät diese Deutung in sich selbst zu unlöslichen Widersprüchen: Wenn es aus irgend welchen Gründen ein Gebot wäre, vom Fremden Zinsen zu nehmen, wie kann es da ein Gebot sein, ihm Zinsen zu geben? Kurz ein Rätsel! Noch rätselhafter wird seine Methode dadurch, daß er z. B. den die Schonung eines Fruchtbaumes der belagerten Stadt betreffenden Satz (5. B. M. 20,19) „Von ihm sollst du essen" nicht als Gebot zählt, obwohl der Sifre dort ebenfalls bemerkt: „Das ist ein Gebot". (Vgl. Nachmanides in der am Schluß der Gebote befindlichen Aufzählung der vergessenen Gesetze. Geb. 6). M. zählt nur das Verbot (V. 57).

In diesen Zusammenhang gehört auch die nach der Halacha für den Arbeiter geltende Bestimmung: „Wenn du in den Weinberg deines Nächsten kommst, so darfst du Trauben essen nach deinem Verlangen zu deiner Sättigung . ." (5. B. M. 23,25). Die Thora erteilt hier dem Arbeiter die Erlaubnis mäßigen Genusses an der Frucht des Besitzers.

geschärft werden? Das Verbot, am Sabbat zu arbeiten, wird 12 mal wiederholt, das Verbot des Blutgenusses 7 mal. Recht und Liebe gegen den Fremden werden 36 mal eingeschärft usw. Wurden diese Gesetze sovielmal gezählt, als sie in der Thora wiederholt werden oder nur je einmal? Wurde das Gebot der Schaufäden fünfmal gezählt, weil es im Talmud (Menachot 44) unter Berufung auf die betreffenden Schriftstellen heißt, daß, wer keine Schaufäden trägt, fünf Gebote übertritt? Wurde das Tfillingebot aus demselben Grunde 8 mal gezählt? Maimonides ist der Ansicht, daß die wiederholt eingeschärften Gebote und Verbote nur als je eine Nummer zu zählen seien (Regel 9), wenn die Wiederholung halachisch nichts Neues, sondern nur denselben Begriff enthalte. Es wäre technisch auch ausgeschlossen, daß diese Gesetze so oft gezählt werden, als sie wiederholt sind, da sie dann eine so große Zahl der 613 bildeten, daß für die Tausende anderer Bestimmungen wenig Platz übrig bliebe.

Maimonides stellt (Regel 9), um ein Ausnahmeprinzip bei den wiederholt eingeschärften Gesetzen zu gewinnen, den Grundsatz auf, die Wiederholung eines Gesetzes berechtigte dann zu

---

Von einem Gebot des Genusses kann natürlich keine Rede sein. Auch von einer Pflicht des Besitzers steht im Wortlaut des Verses nichts. (Anders bei dem Verbot, dem dreschenden Ochsen den Mund zu schließen und bei den Geboten der Armengaben vom Acker). Selbstverständlich enthält der Satz implizite die Bestimmung, daß es dem Besitzer nicht gestattet sei, wofern beim Mieten nicht ausdrücklich eine andere Vereinbarung getroffen ist (H. Sechirut 12,14), den Arbeiter am erlaubten Genuß zu hindern. M. hätte nun diesen Satz nicht in seine Zählung aufnehmen können, da derselbe nur eine Erlaubnis enthält und auch dann, wenn er als einschränkendes Gebot für den Arbeiter aufgefaßt würde, wegbleiben müßte, da dieses Gebot identisch wäre mit den darauffolgenden Verboten, nicht unmäßig usw. zu essen (V. 267, 268). Das Gebot würde also nur dem Übertreter der Verbote gelten und dürfte von M. konsequenterweise nicht gezählt werden. Daher bezieht es M. auf den Besitzer und formuliert es dahin, daß der Besitzer verpflichtet sei, den Arbeiter essen zu lassen (G. 201; H. Sechirut 12,1). In der Überschrift zu H. Sechirut formuliert es M. allerdings als Gebot für den Arbeiter!

einer mehrmaligen Zählung, wenn halachisch mehrmalige Geißelstrafen auf der Übertretung des wiederholten Gesetzes stünden[1]). Aber Nachmanides (a. a. O.) weist neben anderen, auf den Gang der talmudischen Diskussion bezugnehmenden wuchtigen Gegengründen darauf hin, daß ein solcher Grundsatz das ganze Gebäude zertrümmere, denn wenn es auf die Geißelstrafe ankomme, dann müßten sämtliche Gesetze eliminiert werden, bei denen halachisch keine Geißelstrafe stattfinde[2]).

Noch mehr! Wer die Zählung der 613 Gesetze zu der Geißelstrafe in Beziehung bringt, der gesteht indirekt zu, daß es überhaupt keinen wie immer gearteten Kanon der 613 Gesetze gegeben hat. Denn im Talmud (Pesachim 41b) ist eine Kontroverse darüber, ob und wievielmal die Geißelstrafe zu vollziehen sei bei einem לאו שבכללות d. h. bei einem Verbot, das von der Thora mit mehreren anderen zusammen in einem Satz bezw. in einem Ausdruck zusammengefaßt ist, wie z. B. beim Nasirgesetz (4. B. M. 6,3), wo der allgemeine Ausdruck „Wein" neben einzelnen Weinerzeugnissen genannt wird. (Über die verschiedenen Gattungen dieses Begriffes vgl. Nachmanides zu Regel 9).

Wie konnte nun, wenn die Zählung der 613 Gesetze zu

---

¹) Zuweilen sind aber bei M. auch andere Motive maßgebend. So zählt er das Verbot, „du sollst nicht gelüsten" zweimal, weil bei der Wiederholung des Dekalogs im Deuteronomium לא תתאוה stehe, was nach dem Talmud eine andere Bedeutung habe als לא תחמד (V. 265, 266).

²) Hervorgehoben sei, daß Maimonides, der da, wo es sich um ein theoretisches System handelt, aus Gründen der Konsequenz Inkonsequenzen nicht scheut, dort, wo es sich um die Halacha handelt, von einer wunderbaren Akribie ist, eine Hervorhebung, die eigentlich überflüssig wäre, weil es etwas allgemein anerkanntes ist. Ein kleines Beispiel von vielen: Im Sefer ham. Verbot 187 sagt er, er zähle das Verbot der הנאה von Fleisch und Milch nicht als besonderes Verbot, weil es eins sei mit der אכילה. Hier wird also dieses Verbot als biblisch hingestellt. In H. Maacholaus assur. 9,1 dagegen erklärt er nur Kochen und Essen von Fleisch und Milch für biblisch verboten und fährt fort: „Und es ist verboten, es zu benützen". Hier läßt er also mit geflissentlicher Sorgfalt die Frage offen, ob biblisch oder nicht, ohne sich für das eine oder andere zu entscheiden. Die Formulierung läßt m. E. keine andere Interpretation zu. Die Halacha siehe Jore Dea 87. (Vgl. Mischne Lamelech. H. Jesode hatora 5,6).

der Geißelstrafe in Beziehung stand, eine solche Kontroverse entstehen? Man hätte sich doch einfach am überlieferten Kanon orientieren können, ob die betreffenden Gesetze eine Nummer oder mehrere Nummern bildeten. Daraus geht hervor, daß es entweder keinen Kanon der 613 Gesetze gegeben hat, oder daß, was auf dasselbe herauskommt, jeder Amora seinen besonderen Kanon hatte.

Damit kommen wir nun zu der Frage: Wie verfuhr man mit den Gesetzen, die durch die Copula „und" zu einer Einheit zusammengefaßt, oder die durch einen gemeinsamen Oberbegriff verbunden sind? Beispiele: „Ein jeder sollt ihr Mutter und Vater ehrfürchten" (3. B. M. 19,3). Wurden hier zwei Gebote gezählt, da es sich um zwei Personen handelt, oder nur ein Gebot? Das kommt auf die Auffassung an. Das Gesetz des Tamid-Opfers sagt: „Das eine Lamm sollt ihr am Morgen darbringen und das zweite Lamm sollt ihr am Abend darbringen" (4. B. M. 28,4; 2. B. M. 29,39). Wurde das als ein Gebot gezählt, weil V. 3 das ganze in eine Einheit zusammenfaßt? Oder waren das zwei Gebote, weil V. 8 noch einmal ausdrücklich die Pflicht des Abendopfers wiederholt? Wie verhält es sich mit folgenden Sätzen, bei denen in gleicher Weise verschiedene Zählungsmöglichkeiten vorliegen? „Esset es nicht halbgar oder im Wasser gekocht, sondern am Feuer gebraten" (2. B. M. 12,9). Alles Speiseopfer, das ihr dem Ewigen darbringt, soll nicht gesäuert bereitet werden, denn allen Honig und allen Sauerteig sollt ihr nicht darbringen . ." (3. B. M. 2,11). „Brot, geröstete Körner und frische Ähren dürft ihr nicht essen" (3. B. M. 23,14). „Des Weines und des berauschenden Getränks soll er sich enthalten, Essig von Wein und Essig von berauschendem Getränk soll er nicht trinken und jeden Traubenaufguß soll er nicht trinken und Trauben frische und trockene soll er nicht essen. Die ganze Zeit seiner Enthaltung darf er nichts von allem essen, was vom Weinstock bereitet wird, sei es von Kernen oder Hülsen" (4. B. M. 6,3). „Ihr sollt kein Unrecht tun im Gericht, im Längenmaß, im Gewicht, im Hohlmaß. Richtige Wage, richtige Gewichtsteine, richtiges Efa und richtiges Hin soll euch sein" (3. B. M. 19,35). „Eine Witwe

und eine Geschiedene, eine Entweihte und eine Buhlerin, diese soll er nicht nehmen, sondern eine Jungfrau aus seinem Volke soll er zum Weibe nehmen" (3. B. M. 21,14). „Es soll bei dir nicht gefunden werden einer, der seinen Sohn und seine Tochter durchs Feuer führt, der Wahrsagerei treibt, ein Wolkendeuter, Schlangenbeschwörer und Zauberer und Geisterbanner und der durch Beschwörung befragt und ein Weissager und einer, der die Toten befragt" (5. B. M. 18,11). „Es soll kein Ammoniter und Moabiter in die Gemeinde des Herrn kommen" (5. B. M. 23,4). „Man soll nicht den unteren und den oberen Mühlstein pfänden" (5. B. M. 24,6). „Du sollst nicht beugen das Recht eines Fremdlings, einer Waise . . . ." (5. B. M. 24,17).

Wieviel Verbote wurden in jedem dieser als Beispiele zitierten Sätze gezählt? Wieviel Gebote nimmt der Satz ein: „Dreimal im Jahre soll all dein Männliches vor dem Angesicht des Herrn deines Gottes erscheinen, am Ort, den er erwählen wird, am Fest der ungesäuerten Brote und am Wochenfest und am Hüttenfest, und man soll nicht leer erscheinen vor dem Angesicht des Herrn?" (5. B. M. 16,16). Wie wurde die im 4. B. M. 28 und 29 vorgeschriebene Pflicht der Mussafopfer gezählt? (Regel 13). Wurde alles unter dem Oberbegriff Mussaf zusammengefaßt und als ein Gebot gezählt? Oder wurde nach Tagen oder nach Festen oder nach der Opferbeschaffenheit gezählt? Nach welchem Prinzip verfuhr man überhaupt bei der Rubrizierung der sehr zahlreichen und sehr komplizierten Opferbestimmungen? Nach welchem bei den umfangreichen Bestimmungen über den Aussatz? Wieviel Nummern nahmen die am Sabbat verbotenen 39 Arbeiten (אבות מלאכות) ein? Wieviel Nummern die Bestimmungen über die Ersatzpflicht bei Beschädigungen (אבות נזיקין)? usw. Bei den zahlreichen Kombinationsmöglichkeiten können diese Fragen auch nicht annähernd richtig entschieden werden[1]. (Forts. folgt.)

[1]) Bei den Armengaben von Acker und Weinberg, die aus Geboten und Verboten bestehen, faßt die Thora an einer Stelle die Gebote als Schlußmahnung in ein Gesetz zusammen (3. B. M. 19,10), ein anderes Mal verteilt sie sie auf die einzelnen Verbote (5. B. M. 24,19 f.). Über die Schwierigkeiten der Einteilung dieser Gesetze vgl. die Einleitung des Nachmanides zu der Aufzählung der Gebote im Sefer ham.

Aus meinen Kriegserlebnissen.

Von Lazarus Barth, Berlin z. Z. im Felde.

Ich habe den Krieg in umgekehrter Reihenfolge kennen gelernt: erst das Gefangenenlager, dann das Schlachtfeld und zuletzt das Aufmarschgelände. Aber nicht nur aus diesem Grunde sind die folgenden Kriegserinnerungen unsystematisch; es sind nur einzelne Blätter aus einem Tagebuche.

* * *

In einem deutschen Lager für gefangene Russen. Gleich in den ersten Wochen nach der Masurenschlacht waren hier 8000 Mann eingeliefert worden. Auf den meisten Gesichtern malte sich höchst konzentrierter Stumpfsinn, als sie interniert wurden. Ein Gesindel aus allen Völkerstämmen Rußlands hatte sich hier zusammengefunden. Wer mit ihnen in Berührung kam, pries den modernen Krieg, in dem nicht die rohe Kraft allein mehr entscheidet, sondern der Geist. Der Geist der überlegenen Führung und der Geist, der in den Massen lebt, die in Reih und Glied stehen und marschieren. Wäre es anders — die Flut dieser Barbarenhorde hätte alles weggeschwemmt.

Jedem, der durch das Lager geht, fällt eine Baracke auf. Sie war von der Kommandantur an den ימים נוראים den jüdischen Gefangenen zum Gottesdienste eingeräumt worden, und diese waren dann dort verblieben. Diese Leute sind jetzt in der Gefangenschaft zum ersten Male in ihrem Leben freie Menschen. So abgesondert von den „Kameraden“ sind sie frei von allen Anfeindungen, und ihr Haß erreicht sie nicht.

Noch einen anderen Vorteil hatte diese Isolierung der Juden (die in einer ganzen Reihe von Internierungs-Lagern durchgeführt worden ist). Sie erbrachte auch für den befangenen Beurteiler den Nachweis ihrer Intelligenz. Als den Leuten zum Schutz gegen Diebstähle und Verluste ihre Wertsachen abgenommen wurden und sie die Verzeichnisse anerkennen sollten, stellte sich heraus, daß weit über die Hälfte Analphabeten waren. Nur bei den Juden gab es fast keinen, der nicht schreiben konnte.

Die Internierten konnten nach ihrem Wunsch Gottesdienste abhalten. Am Wochentage sah man lauter einzelne Minjanim, an den Festtagen ging es feierlicher zu. An einem סוכות-Tage durfte ich zuhören. Ein Maggid aus der Nähe von Wilna stand an der Misrachwand, neben ihm der Chasan, in dessen jedermann vertraute Melodien alle mit einstimmten. Das Gewehr in der Hand stand ich neben der Postenreihe, um an dem Gottesdienste teilzunehmen. Nur konnte ich mich nicht nach Misrach wenden, ich durfte den bewachten Feind nicht aus den Augen lassen. Und so sagte ich die קדושה nach, das Gewehr unter dem Arm und das blanke Bajonett dem Vorbeter zugekehrt.

Im Lazarett für verwundete Russen in Lodz. Ich gehe mit dem Feldrabbiner durch gepflegte Säle auf der Suche nach jüdischen Gefangenen. Treffen wir einen, dann leuchtet die Freude aus dem Gesicht. Auch sonst macht die Verständigung keine Schwierigkeiten, jüdisch sprechen sie alle. Nur bei einem ist es unmöglich, und der Inspektor muß als Dolmetscher vermitteln. Und da erfahren wir folgendes: Er stammt aus dem Gouvernement Wosonesch. Dort sind vor drei Generationen ganze Dörfer, darunter das seinige, zum Judentum übergetreten. Damals aber traf die Todesstrafe den, der aus der rechtgläubigen Kirche austrat. Die neuen Juden, denen es heiliger Ernst war mit ihrer Religion, hielten weiter ihre Heiligenbilder an der Wand und die Thora versteckt unter den Dielen. Die kommenden Geschlechter erst, die im Judentum geboren waren, bekannten sich offen zu ihrem Glauben, trotzdem sie bis heute von der Regierung verfolgt werden.

Sie halten alle מצות peinlich genau. Der Inspektor sagt lächelnd, er würde es nicht wagen, durch eines ihrer Dörfer am Sabbat zu fahren, man würde ihn sonst steinigen. Unsere Feier- und Trauertage halten sie, deren Väter nicht am Schilfmeer gejubelt und nicht an Babels Wasser geschwiegen haben. Aber hebräisch lernen sie nicht. Einer aus dem Dorf wird nach Wilna geschickt und lernt dort, bis er als Vorbeter,

Schochet und geistlicher Berater zurückkommt. Die Thora liest er ihnen hebräisch vor, einer von ihnen die Haftara russisch. Und russisch sind auch die Gebete, wörtlich aus unseren Siddurim übersetzt. Auf die Frage nach ihrem Familienleben höre ich, daß sie nur untereinander heiraten.

Wir reichen uns zum Abschied die Hand. Eine kräftige, aufrechte Gestalt steht vor mir, man sieht und fühlt, daß der Mann und seine Vorfahren Bauern gewesen sind. Aber kein nationales Band knüpft sie an uns. Sie heiraten nur untereinander und lernen nicht hebräisch — weder körperlich noch geistig wird das Judentum ihnen etwas zu verdanken haben[1]).

Nach dem Kriege habe ich etwas Furchtbares kennen gelernt: den Frieden. Den „Frieden", unter dem die Juden

---

[1]) Wir glauben da dem geehrten Vf. widersprechen zu müssen. In einer der ergreifendsten Stellen seines Kusari läßt Jehuda ha-Levi dem König auf die Bemerkung, daß das Verdienst der Leiden Israels doch nicht so groß sei, da sie es nur gezwungen ertragen, antworten: „Du hast unsere schwache Seite getroffen ... Wenn der größte Teil von uns aus der Niedrigkeit Demut vor Gott gelernt hätte, so hätte uns der göttliche Geist nicht so lange verlassen. Aber nur der kleinste Teil von uns lebt diesen Sinnes. Und dennoch! Welches Verdienst ist auch der Mehrheit eigen! Trägt sie doch das Joch der Verbannung ebenso sehr freiwillig wie gezwungen. Ein einziges Wort, mühelos gesprochen, würde ihr die Gleichberechtigung mit dem Bedrücker bringen. Dergleichen kann bei dem gerechten Richter nicht verloren sein." Das sagte Jehuda ha-Levi in Verhältnissen, die gegenüber dem Druck, der auf der russischen Judenheit lastet, als goldene Freiheit gelten können. Und in einem solchen Lande, in dem der Jude Freiwild ist, der Spott und Hohn und das Ausbeutungsobjekt der niedersten Klassen, da nehmen, nicht weil sie in diesem Glauben geboren sind, nicht aus Furcht noch aus Pietät, sondern aus tiefer religiöser Überzeugung freiwillig ganze Scharen dies Martyrium auf sich für ihre eigene Person und für alle ihre Nachkommen. Für uns und sicherlich ebenso für den geehrten Vf. bedeutet das Erlebnis, das uns durch diese Mitteilung geworden, eine Bereicherung unserer religiösen Gefühle. Die Tatsache dieses Übertritts und die Existenz dieser Gemeinden wird fort und fort in uns weiter wirken. Und darum verdankt das Judentum diesen Bauern mehr als vielen anderen, die als Helden unserem Volke angepriesen werden. Der Herausgeber.

sonst im Lande leben. Was sie während des Krieges von den Soldaten des eigenen Landes zu leiden hatten, ist durch die Zeitungen der Welt bekannt geworden. Wer sie liest, weiß, wie die Schrecknisse des Krieges vor diesen raffinierten Torturen an Wehrlosen verblassen. Hier aber sieht man auch hinein in die Verhältnisse der Juden in normalen Zeiten. Wie sie durch Zarentum und polnische Willkür systematisch gepeinigt werden. Wie sie durch ausgeklügelte gesetzgeberische Maßnahmen, die durch hartherzige Exekutive noch verschärft worden sind, in anormale Verhältnisse hineingepreßt worden sind. Der Aufstieg in höhere Berufe wird ihnen verwehrt, in den Berufen, die ihnen geblieben sind, werden sie durch endlose Schikanen gepeinigt. Es ist ein Schrecken ohne Ende, eine Spannung, die sich nicht selten in Katastrophen entladet. Und was noch schlimmer ist — auch die Einwirkungen auf die Moral dieser überall eingeengten Menschen bleiben nicht aus. Wenn irgendwie der Wunsch nach übereiltem Frieden unangebracht ist, so ist er es vom jüdischen Standpunkte. Soll der Krieg, den wir mit so viel Aufopferung geführt haben, nicht für uns Juden vergeblich gewesen sein, dann muß er mit der Vernichtung dieses Regimes enden, dann muß er die Grenzen der Zivilisation vorwärtsrücken in das Land, das die überwiegende Mehrzahl unserer Glaubensgenossen beherbergt.

Allerdings — die Hemmnisse für die normale Entwickelung liegen z. T. auch auf jüdischer Seite. Denn wie die anderen den Aufstieg in höhere Berufe uns nehmen, so machen sich die Juden selbst die Betätigung in „niederen" unmöglich. So sind sie zwar in manchen Handwerksberufen mehr oder weniger stark vertreten. Aber es ist grotesk und traurig zu sehen, wie jeder Kaufmann, auch der unterste Trödler auf die Handwerker herabblickt.

Anfänge zur Reformierung sind allerdings gemacht worden. Die Handwerk-Talmud-Thora bildet fachmäßig geschulte Kräfte heran und eine Weberei in Lodz ist zu dem Zwecke in Betrieb genommen worden, jüdischen Arbeitern Beschäftigung zu geben

und sie auch zu dieser Tätigkeit hinüberzuziehen. Wem es Ernst mit der Schaffung normaler Zustände unter den jüdischen Massen ist, der muß wünschen, daß diese Bestrebungen nicht Experimente einzelner bleiben, sondern daß überall in großzügiger Weise ähnliche Institutionen gefördert werden. Unter den vielen, hoffentlich nicht für uns zu vielen Aufgaben, die der Frieden uns bringen wird, ist diese nicht der unwichtigsten eine. Erst so werden wir innerlich kräftiger werden und auch nach außen hin so wirken[1]).

Wir sitzen im Schützengraben und hören auf die bekannte Melodie des Krieges, zu der das regelmäßige tak-tak-tak der Maschinengewehre den Takt schlägt. Im großen Bogen kommen die Granaten geflogen, und in weißen Wölkchen explodieren die Schrapnells hoch oben hinter unseren Linien. Wer keinen Dienst hat, zieht sich in seinen Unterstand zurück und ruht aus, macht Besuche beim Nachbar oder liest.

Bei der Stelle im Jesaja: „Sie werden umschmieden ihre Schwerter zur Pflugschar" entsinkt mir das Buch. Umschmieden — einst, in den Zeiten des Messias. Nein. Schon jetzt, schon heute muß das Schwert eine Pflugschar sein, wenn dieser riesengroße Krieg einen Sinn haben soll. Auch der Pflug reißt Wunden, wie das Schwert, tiefe Wunden. Auch der Pflug zieht dahin über friedliche Felder und wühlt die Erde auf, über die er hingeht. Aber das Schwert muß eine Pflugschar sein, die die Wunden nur aufreißt, damit der Same künftigen Lebens in die Furchen eingestreut wird. Aus den Wunden soll junges Leben, keimfrohe Zukunft sprießen. So lernet den Krieg empfinden, nicht nur die, denen das Schwert

[1]) Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei hinzugefügt, daß die Bemerkungen über die Verhältnisse innerhalb der Judenheit sich nur auf die Juden Polens beziehen sollen. Das übrige Rußland habe ich nicht kennen lernen können. Dort sollen nach Berichten von Kameraden, die z. B. iu Litauen gekämpft haben, die Dinge anders liegen und die jüdische Bevölkerung soll dort einen vorzüglichen Eindruck auf unsere Offiziere und Mannschaften gemacht haben.

zu lose in der Scheide sitzt, sondern auch die, die klagen, weil sie nur die Schrecknisse verstehen, die diese Zeit mit sich bringt.

In dem „Nervenkriege des Schützengrabens" verliert man manchmal diesen Gedanken an den Sinn des Krieges. Aber, als unser Trupp einmal in die Etappe zurückgenommen wurde, sah ich Landsturm-Soldaten auf den Feldern die Pflüge über das Land hinziehen und nahm es als gute Vorbedeutung.

Viele jüdische Städte Polens liegen völlig zerschossen da, nicht wenige, in denen buchstäblich nicht ein Stein mehr auf dem anderen steht. Die Bewohner irgendwohin geflüchtet, die Rabbiner meist nach Lodz, um dort im Kreise ihrer Getreuen das Ende des Krieges abzuwarten.

Unter den Rabbis befindet sich auch einer aus Südpolen, der unter Chassidim als der גדול הדור gilt. An einem Sabbatnachmittag machten wir unseren Besuch bei ihm.

Durch sonnige Straßen das tägliche Bild. Beschäftigungslose Müßiggänger verleihen der Stadt ein weltstädtisches Aussehen, und nur wer einige Zeit hier ist, weiß, daß die Leute sich herausgeputzt haben, nicht, um ihre Kleider spazierenzuführen, sondern weil die Alltagskleider abgetragen sind und für neue kein Geld da ist. Der Schritt der Landsturmkolonnen klirrt über das Pflaster. Zeitungsjungen laufen in gestrecktem Laufe die Straßen auf und ab, als gälte es ein Wettrennen, und schreien am Nachmittage die „Berrlinerr Abendpost von heute" aus (das heißt die von gestern vordatierte). Bettelfrauen und -jungen folgen uns und wiederholen ihre immer in gleiche monotone Melodie gesetzte Bitte. Als wir um eine Ecke biegen, tun wir einen Blick hinter die Kulissen. Ein kleiner Junge steht auf dem Kopf und zwei andere sehen kritisch zu, ohne aber die Straßenecken aus dem Auge zu lassen. Sobald sie unser ansichtig werden, steht der Künstler blitzschnell wieder auf den Füßen und zu Dritt gehen sie bettelnd neben uns her. Eine Minute später ist vermutlich die Vorstellung wieder im Gange.

Glückliches Temperament der Kinder. Selbst dieses bitterste aller Gewerbe wissen sie sich amüsant zu machen.

Wir biegen in ein großes Mietshaus ein, über einen Hof und eine Hintertreppe hinan, die mit allen Wohlgerüchen Polens erfüllt ist, und betreten eine nüchterne Wohnung. Eine Menge Chassidim hält sich in den kleinen Zimmern auf. Ein Diener bahnt uns mit Mühe einen Weg zum letzten Raume, in dem im Kreise seiner Söhne und einiger bevorzugter Schüler der Rabbi im Sabbat-Kaftan und hohen Streimel sitzt.

Der Ernst der Zeit hält wohl die Sabbatfreude nieder. Es liegt eine schwere Stimmung über den Männern. Oben am Tisch der גדול. Dem Ansehen, das er genießt, entspricht nicht die äußere Erscheinung. Es ist ein alter, durch die Entbehrungen geschwächter Mann, hat er doch seit mehr als 40 Jahren von Sabbat zu Sabbat gefastet und nur abends etwas zugemessene Nahrung zu sich genommen. Doch sieht man seinen Augen und seinen Bewegungen an, daß er scharf jeder Wendung des Gespräches folgt, das heute, wie an jedem Sabbat, nur hebräisch geführt wird. Auf die Fragen des Feldrabbiners (es handelt sich um eine religionsgesetzliche Angelegenheit, die der zuständige Raw in der Nähe nur in Übereinstimmung mit dem גדול erledigen will) antwortet er leise und nur in Stichworten, die einer der Anwesenden uns näher erklärt.

Die Menge draußen hat sich inzwischen neugierig an die Tür gedrängt, sie vermutet, daß der Rabbi eine Andeutung, ein רמז, auch über den Ausgang des Krieges, über ihre zukünftige Lage geben wird. Und so bricht plötzlich die Tür auf, und einige der draußen Stehenden erscheinen auf der Schwelle. Aber ein Wort des Rabbi scheucht sie zurück, und sie müssen sich damit begnügen, die Anwesenden nachher auszufragen.

Er hat uns das רמז nicht gegeben. Das Ende des Krieges, die Machtverschiebungen der Völker dieser Welt, so scheint es auch, beschäftigen seine Gedanken nicht. Was die Alltagsmenschen erregt, ist ihm fremd wie Speis und Trank und Schlaf und die anderen Bedürfnisse der Erde. Er lebt einer Zukunft, vor der alle diese Kleinlichkeiten zusammenschrumpfen . . .

Beitrag zur Erklärung des Wortes קסם.

Von Samuel Grünberg, Berlin.

Die namhaftesten hebräischen Philologen haben uns Erklärungen zum dunkeln Worte קסם gegeben, die aber, wie Herr Dr. S. Daiches (in seinem jüngst erschienenen Aufsatze: „Die Bedeutung des Wortes קסם“ [1]) mit Recht sagt, durchaus unzureichend sind. Herr Dr. Daiches bemüht sich nun, den Beweis zu erbringen, daß die Bedeutung von קסם keine andere sein kann als: (auf die Omina) schauen. Er stellt bei dieser Gelegenheit auch die nochmalige Behauptung auf, daß קוסם identisch sei mit dem babylonischen bārū, ein Wahrsager, der seine Resultate durch schauen auf die Omina (Leber, Öl usw.) gewinnt.

Wie mir scheint, ist auch diese Erklärung nicht stichhaltig und die Schwierigkeiten, die gerade Verse wie: קסם על שפתי מלך (Sprüche 16,10); קסמי נא לי באוב (I. Sam. 28,8); וקסמים בידם (Num. 22,7); ומקסם כזב אמרתם (Ezch. 13,7) u. m. a. bieten, bleiben ungelöst.

Meiner Ansicht nach haben wir in der alten jüdischen Literatur hinreichendes Material, das uns auf die Spuren der richtigen Bedeutung der Worte קסם und קוסם führt; eine Bedeutung, die uns über sämtliche Schwierigkeiten hinweghilft, und mit deren Hilfe auch eine schwierige Stelle im T. Babli und eine ebensolche im T. Jerus. sich sehr gut erklären lassen.

Im Targum Samar. Leviticus 24,16 zu ונוקב שם ה̄ heißt es: ומקסם שם ה̄; ebenso ibid: בקסומה השם = בנקבו שם, was soviel als „aussprechen“ bedeutet. So übersetzt auch Targ. Onkelos z. St. ודי פרש שמא דה'; בפרשותה שמא. (S. auch Ibn-Esra z. St. und Raschbam). Andererseits finden wir aber, daß dieses בנקבו nicht als einfaches „aussprechen“ zu erklären sei. In Talm. B. Sanhed. 56a wird ausdrücklich ausgeführt, daß נוקב hier gleich מגדף, lästerndes Aussprechen des שם המפורש (מברך שם בשם s. auch Raschi z. St. und Maimonides Jad Hachasaka. הלכות ע"ז פ"ב, הלכה ז) bedeutet. נוקב soll demnach

[1]) S. Festschrift zum 70. Geburtstage D. Hoffmanns Seite 87ff.

nicht das gewöhnliche Aussprechen allein bedeuten, sondern ein Aussprechen, das noch einen anderen bestimmten Sinn enthält.

Nun wird aber im Talmud inbezug auf die Lästerung Gottes unterschieden: Die eben erwähnte Schmähung von שם בשם, wo der Sprechende חייב מיתה ist und המקלל בקוסם (Sanhedr. 81b) wer mittelst eines קוסם כלפי מעלה flucht, der nicht einmal מלקות bekommt, sondern קנאין פוגעין בו (S. Maimonides הלכות סנהדרין פרק יח הלכה ו). Zu den Mischnahworten המקלל בקוסם bemerkt dort die Br. תני רב יוסף יכה קוסם את קוסמו רבנן ואיתימא רבה בר מרי אמרו יכה קוסם לו ולקונו ולמקנו. Diese ungemein schwierige Stelle wird von den verschiedenen Talmuderklärern verschiedenartig erklärt, doch blieb sie immer unverständlich. Raschi bemerkt hierzu: שמקלל כלפי מעלה בקוסם יכה הקוסם זה את קוסמו היינו כלפי מעלה שנותן קסמים האלו בלבו קסבר המקלל דקא מחשב ליה האי קוסם בעיניו שהוא ראוי ויש בו כח לקלל בו. „Er flucht gegen Himmel, es schlage dieser קוסם den קוסם, will sagen gegen den Himmel, der diese קסמים ihm in den Sinn gibt; der Fluchende, der diesen קוסם hochschätzt, ist der Meinung, daß er (dieser קוסם) wertvoll sei und die Kraft besitze, mittelst seiner zu fluchen.“ Maimonides in seinem Mischnah-Kommentar schreibt: למקלל בקוסם הוא שיברך את השם בשם ע"ז „einer, der Gott mit dem Namen eines Götzen flucht“. Ähnlich drücken sich auch die meisten anderen Erklärer aus. Von den Neuern bringen Kohut Aruch compl. s. v. קסם; Lewy: Chald. u. Neuhebr. Wörterbuch, die alten Erklärungen. Dagegen bemerkt Laz. Goldschmidt z. St. Das Wort קוסם scheint ein Appellativname Gottes zu sein (viell. κισμο-πλαστηρ, vielleicht aber ganz ohne Bedeutung wie קונם), als Gegensatz zur Gotteslästerung durch den Gottesnamen (שם המפורש). Und אחרון אחרון חביב Rektor Dr. D. Hoffmann in seiner Mischnajoth-Übersetzung schreibt: Nach T. 82b erscheinen diese Redensarten (יכהו קוסם לו ולקונו ולמקנו) nur sowie Blasphemie (מיחזי כמברך את השם) sind aber gerichtlich nicht strafbar. — Doch ist aus diesen Stellen nicht zu ersehen, was unter קוסם verstanden ist. — — In der Volkssprache hat man vielleicht קוסם oder קסם für den Gottesnamen gebraucht. — —

Die Hauptschwierigkeiten bietet uns natürlich die Sprachform קוסם. Nun ist aber die Lesart im Jeruschalmi z. St. המקלל בקסם, also קסם und nicht קוסם mit „Waw", was schon die Erklärung um Vieles erleichtert. Der Talmud Jer. z. St. in d. Br. erklärt diese Worte folgendermaßen: כגון אילין נפתאי דמקללין לקנינך קיינך קנווך „z. B. jene Nabbatäer, die fluchen: לקנינך קיינך קנווך". Diese ebenso schwierige Stelle soll uns zur richtigen Deutung vom קסם und קוסם führen. Wenn wir aber in T. Babli המקלל בקסם statt בקוסם lesen und קסם mit „Spruch" übersetzen, so fällt mit einem Male ein Licht auf all diese dunklen erwähnten Stellen im T. B. und Jer. sowie auch auf die Stellen in תנך, wo die Worte קסם, קוסם und קסמים vorkommen, und eine zweite Stelle aus dem T. Jer. soll meine Auffassung stützen.

Wie ich bereits erwähnt, übersetzt Targ. Sam. נוקב mit מקסם = Aussprechen. Die Form קסם gibt uns das richtige Substantivum „Spruch" und die Verbformen Inf. קְסֹם und Partic. קוסם sind mit „sprechen" und „Sprecher" zu übersetzen. Meiner Ansicht nach bezeichnete das Verbum קָסַם „das Aussprechen in einem bestimmten Sinne und in bestimmter Form"·קֶסֶם als Subst. aber: Spruch (verschiedener Art, wie z. B Zauberspruch, Fluchspruch, Rechtsspruch usw., und welche Art gemeint ist, ist aus den angeführten Umständen zu ersehen). Somit erklärt sich die Übersetzung des Tg. Sam. des בנקבו — das, wie erwähnt, nach der talmudischen Überlieferung ein Aussprechen des שם המפורש in bestimmter Form und im Sinne des Fluchens — mit מקסם. Ebenso klar ist die Mischnah: המקלל בקסם Wer mit einem Spruch flucht. Worauf die Boraitha im T. Babl. den Spruch mit den Worten יכה קסם את קוסמו es schlage der Spruch seinen Sprecher (Euphemismus כלפי מעלה) oder יכה קסם לו ולקונו ולמקנו Es schlage der Spruch ihn, seinen Schöpfer und den, der ihn ausgesprochen, anführt. Also ein Fluch in Spruchform, der aber undeutlich ist, weshalb der Sprechende nicht zu Gericht gezogen werden kann. Im Jerusch. wird ein Spruch angegeben, der, wie es scheint, bei den Nabatäern üblich war und der לקנינך קיינך קנווך — eine Art

Wortspiel — gelautet hat. Wenn wir auch in erwähnter Raschi zu יכה קוסם את קוסמו stets קסם anstatt קוסם lesen, so ist Raschi sehr klar und deutlich und die הגהה des רש̄ל (s. z. St.) überflüssig.

Als Stütze aus d. T. Jer. haben wir die Stelle in Maasr. Cap. 3g, wo es heißt: הוה ר זעירא מקנטר לאילין דאגדתא וצוח להון ספרי קיסמי.

Gewöhnlich wird dies übersetzt: R. Seïra nannte die Agadabücher Zauberbücher. In Wirklichkeit bleibt es doch unbegreiflich, daß einer unserer Weisen die Agada-Bücher so scharf verurteilt, daß er sie Zauberbücher nennt. Nach meiner Erklärung von קסם mit „Spruch" und „Spruchformel" ist die Äußerung R. Z. zu übersetzen: er nannte die Agadabücher — die bekanntlich auch viele Erzählungen und Sprüche enthalten — Bücher der Sprüche, die im Gegensatz zu den Halachabüchern nicht so viel Ernstes bieten. Eine solche Äußerung ist schon verständlicher.

Danach wäre auch der Vers קסם על שפתי מלך zu übersetzen: „Auf den Lippen des Königs (der bekanntlich der oberste Richter war) schwebt der (Rechts) Spruch" במשפט לא ימעל פיו beim Gericht wird sein Mund nicht fälschlich sprechen". (Siehe auch Hebr. Chald. Wörterbuch von Fürst). Ebenso die Verse: קסמי לי באוב „sprich mir mit der Sprache des Ob (nach dem Talmud Babl. Sanhedrin 65a אוב זה פיתום המדבר בשחיו = einer, der aus seinen Achselhöhlen Totensprache hervorbringt. Siehe auch Gesenius: hebr. und aram. Wörterbuch, bei אוב — — „Das Wort אוב würde dann die hohlen, dumpfen Töne des Gespenstes bezeichnen"); also: sprich zu mir in der Gespenstersprache ... ומקסם כזב אמרתם = täuschenden Spruch habt ihr gesprochen; וקסמים בידם = und Sprüche nahmen sie mit, vgl. auch Targum J. z. St. כי עמד מלך בבל אל אם הדרך בראש שני הדרכים לקסם קסם וכו'. Der König von Babylon stellte sich auf die Mitte des Weges, beim Beginn zweier neuer Wege, um einen Spruch (hier wohl einen Losungsspruch) zu sprechen usw.

In ähnlicher Weise sind dann doch auch die anderen Verse, in denen der Stamm קסם vorkommt, zu erklären.

Rosch-ha-Schanah-Symbole.

Von Dr. Hermann Deutsch, Fürth.

Unter den für Rosch-ha-schanah vorgeschriebenen symbolischen Sitten, die bestimmt sind Phantasie und Gedanken der Stimmung des Tages entsprechend anzuregen und denen Tur und Schulchan Aruch ein eigenes Kapitel, Orach Chajim 583, gewidmet haben, sind es insbesondere zwei, für welche verschiedene Gründe angegeben werden, ein Beweis, daß die Überlieferung hierin eine ungewisse und schwankende gewesen ist. Es sind dies die Bräuche, welche von R'ma mit folgenden Worten aufgeführt werden: „Einige achten strenge darauf an diesem Tage keine Nüsse zu genießen, nachdem der Zahlenwert des hebräischen Wortes אגוז, Nuß, gleich dem von חטא, Sünde, ist, außerdem reizt deren Genuß zum Husten, was Störungen beim Gebet verursachen könnte (Maharil); auch ist es üblich an ein fließendes Wasser zu gehen und den Satz Micha 7,19: Wirf in die Meerestiefen unsere Sünden, zu sprechen (Minhagim)". Wir wollen zunächst bemerken, daß die Fassung im ersten Absatz des angeführten Paragraphen ungenau und irreführend ist; sie erweckt den Eindruck, als ob er ganz dem Werke des R. Jakob ha-Levi entnommen wäre, was aber keineswegs der Fall ist. Im Maharil findet sich über die ominöse Bedeutung der Nuß nicht ein Wort. Im Gegenteil! Er gestattet, daß die Kinder am Nachmittage des Versöhnungstages mit Nüssen spielen und will, daß man sie hierin nicht störe, was er sicher nicht getan hätte, wenn er die Vorstellung, in der Nuß liege ein verfänglicher Hinweis auf die Sünde, geteilt hätte. Merkwürdig ist, daß R'ma im Kapitel 611 diese Entscheidung des Maharil für den Versöhnungstag akzeptiert, wogegen er für den Neujahrstag das Essen von Nüssen, weil in ihrem Namen nach dem Zahlenwert ein Hinweis auf die Sünde enthalten sei, gern vermieden sieht. Wie schon bemerkt, hat er das nicht dem Maharil entnommen, sondern irgend einer uns unbekannten Quelle. Nur die Begründung, daß der Genuß von Nüssen Hustenreiz veranlaßt, ist dem Maharil entnommen, der davon in הלכות תקיעת שופר spricht. In den

Anmerkungen R. Isserles' (Darke Moscheh) zum Tur ist der Sachverhalt richtig angegeben. Es fehlt demnach für diese von anderer Seite לא כמקצת שנוהרים לאכול אגוזים ואומרים דאגוז בגי׳ חטא bestrittene, an und für sich falsche (חטא wird stets mit א geschrieben; die Ausnahme IV. M. 15,24 wird als solche vermerkt) Begründung keine Nüsse am Neujahrstag zu genießen, weil „Nuß" und „Sünde" identisch seien, jede nachweisbare Quelle, und es fragt sich, woher diese eigentümliche Gedankenverbindung, die ins Volksbewußtsein so tief eingedrungen ist, daß viele tatsächlich den Genuß von Nüssen bis nach Hoschanah rabba meiden, stammt.

Es sei uns gestattet eine Vermutung, die wir vor vielen Jahren in einer kurzen Notiz geäußert, in erweiterter Form hier wiederzugeben. Der Gedankengehalt einer symbolischen Handlung liegt nur selten klar zutage. Denn sie entstammt mehr dem Gefühlsleben und einer teils religiösen, teils naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise, die der Einreihung in das logisch geordnete und wissenschaftlich festgefügte Gebiet widerstrebt. Die religiös beeinflußte Anschauungsweise der Alten hat die gesamte Natur als Produkt eines allweisen Urhebers aller Dinge in das Gebiet symbolisierender Deutung hineingezogen. Das Bild, das sich ihnen hierbei gezeigt hat, die Beziehungen, die sie gefunden, sind für die Späteren schwer klar zu bestimmen, weil hierfür das wirkende Element, das die Vorstellung geschaffen hat, fehlt. Wir können nur das Vorhandensein registrieren, nicht aber genau angeben, woher die Idee ihren Ausgang genommen. So finden wir beispielsweise, daß die Früheren in der Feige einen Hinweis auf אותו מקום gesehen. Buffon nennt den Feigenbaum schlechtweg l'arbre indécent. Auch den Talmudweisen scheint eine solche Beziehung der Feige zur Sünde vorgeschwebt zu haben, wenn sie (Sanhedrin 70ᵇ; Bereschith r. 15) die Behauptung aufstellen, die verbotene Frucht, die Adam genossen, sei eine Feige gewesen. Vgl. auch Nidda 47ᵇ und Sanhedrin 107ᵃ. Es scheint auch kein absichtsloses Redebild zu sein, daß der Satz, in welchem vom Propheten Hosea (IX 10) Israel mit einer Feige verglichen wird, mit dem Vorwurf schließt:

„Sie waren nach Baal-Peor gekommen und weiheten sich der Schande“. Es ist unmöglich, klar zu erkennen, welches Merkmal oder Prinzip dieses Verhältnis der Feige zu Handlungen und Gegenständen der Indezenz erzeugt hat.

Eine ähnliche Naturanschauung begegnet uns bei der Nuß. „Der Name nux, Nuß“, schreibt Fellner in seinem Kompendium der Naturwissenschaften (eine nach Rhaban gearbeitete kompendiöse Darstellung der antiken Naturwissenschaft), S. 186, „kommt von nocere, schaden, her, weil der Schatten und die Feuchtigkeit der Blätter des Nußbaumes den benachbarten Bäumen schädlich ist. Derselben Vorstellung begegnen wir bei Josef Kimchi zu Cant. 6,11 (s. Salfeld, Das Hohelied S. 148). Schon im Buch der Frommen des R. Juda ha-Chassid Nr. 1153 wird davor gewarnt, sich unter einem Nußbaum hinzulegen, weil böse Geister auf demselben weilen, was mystisch aus Zahl und Gestaltung der Blätterbildung erklärt wird. Grimm, Deutsches Wörterbuch, kennt die Redensart „in die Nüsse gehen“, für verloren gehen, übel wegkommen, zu Grunde gehen. Nuß wird auch anatomisch für אותו מקום gebraucht. Mit Letzterwähntem steht manche figürliche Redensart, sowie jedenfalls der Brauch im Zusammenhang, vor der Braut her Nüsse auszustreuen (Semachoth c. 8, Berachoth 50[b], Toßefta Sabbat 6,8), sowie die von den Halachoth Gedoloth erwähnte Berachah אשר צג אגוז..., für deren Erklärung gemeinhin auf Schir ha-Schirim 6,11 verwiesen wird (s. Perischah zu Tur Eben Haëser Kap. 63). In der Tat leuchtet die hierbei der Nuß gegebene sinnbildliche Bedeutung durch manche midraschische Deutung zu jener Stelle klar hindurch. So heißt es unter anderem dort אל גנת אגוז מה אגוז הזה האבן שוברו כך התורה שקרויה אבן שנ׳ ואתנה לך את לחות האבן משברת יצ"הר. Hier wird also אגוז Nuß, ohne weiteres mit יצ"הר Sündentrieb identifiziert, welcher Gedanke auch dem Ausspruch in der Peßikta d. Rab Kahana (Abt. 25) zugrunde liegt, wenn dort zu dem Satze Sprüche Sal. 28,13 מכסה פשעיו לא יצליח ausgeführt wird ר׳ סימי ורש"בל כל הנטיעות אתה מכסה שרשיהן והן משביחות האגוז אתה מכסה שרשיו ואינו משביח wo im Gedankengang des Lehrers wie von selbst Sünde und Nußbaumfrucht sich verknüpfen und zu entsprechenden Vergleichen

und Bildern Anlaß geben. An allen diesen Stellen sehen wir Sünde und Nuß symbolisch verflochten, ohne mit Bestimmtheit sagen zu können, aus welch wissenschaftlich abzuleitender Betrachtungsweise oder dunkel geahntem Gefühl heraus dies erfolgt ist. Denn die Symbolisierung hätte ebensogut das Nützliche und Schöne des Nußbaums berühren und zu Bildern und Vergleichen heranzuziehen vermocht, welch letzteres ja auch ausgiebig im Midrasch zur erwähnten Stelle geschieht. Warum die Anschauung gerade das Merkmal des Häßlichen und Schädlichen festgehalten und zu einer Vorstellung gebracht, die der Idee, Nuß weise auf Sünde, kultuell Dauer und Geltung geben, wissen wir nicht, und diese Unkenntnis mag das Zahlenspiel אגוז בגמטרי'חטא erzeugt haben*).

Was nun die Sitte des zum Strom-Gehens am Neujahrstage betrifft, des sogenannten „Taschlich", so ist die sinnbildliche Bedeutung der Handlung durch die dabei zu sprechenden biblischen Kernsprüche aus Micha VII 18,19 genügend gekennzeichnet: „Wer ist ein Gott wie du? Der Schuld vergibt und Frevel übersieht dem Überrest seines Eigentums. Nicht für immer hält er am Zorn, weil er an Gnade Wohlgefallen hat. Darum wird er sich auch unser erbarmen, wird unterdrücken unsere Vergehungen und in die Tiefen des Meeres werfen alle ihre Sünden". Man vergleiche auch 5. B. M. IX, 21. Die Übung bleibt demnach innerhalb des Gedankenkreises des Tages, an welchem Gott als die Welt richtend gedacht wird und bietet eine symbolische Anregung zur Läuterung und den Ausdruck froher Zuversicht, daß Gottes Gnade die Sünden nachsichtig „wegschwemmen" werde. Auch nach dem von Maharil zitierten Mythos, der von dem frommen Eifer Abrahams bei der ihm aufgetragenen Opferung Isaaks

*) Nachträglich bemerke ich, daß Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden, Teil I, S. 206, in einer kurzen Anmerkung auf die Ansicht des B. d. Fr. über den Nußbaum verweist und den Brauch vor Hoschanah rabba keine Nüsse zu essen, hierauf zurückführt. Unsere Darlegungen geben der Sache einen tieferen und weiter reichenden Untergrund.

handelt und in dem beweglichen Satz Psalm 69,2 ausklingt: „Hilf, o Gott! Denn die Fluten dringen mir ans Leben“, liegt der Handlung nur der ethische Gedanke zugrunde in der Erfüllung der gottgebotenen Pflichten, Abraham gleich, sich durch kein Hindernis abhalten zu lassen. So ist die ursprüngliche Sitte, wie sie R'ma mit schlichten Worten anführt, wohl von einem Hauche stimmungsvoller Poesie getragen, aber von keinem mystischen Dunst umhüllt. Erst die Hinzufügung Späterer, daß die Wasser, an die man sich begibt, von Fischen belebt sein sollen, hat die Handlung mit einem geheimnisvollen Zauber umgeben und ihr die eigenartigsten Begründungen gebracht. Die Beobachtung, daß die sie ausführenden Juden bei den Gebetsworten: „Wirf in des Meeres Tiefe unsere Sünden“, eine schüttelnde Bewegung machen, führte zu dem Glauben, die Sitte bezwecke ein symbolisches Abschütteln der Sünden auf die davoneilenden Fische und habe ihr Seitenstück in den Vorschriften im III. B. M. 14,7 und 16,21. Wie dort der Vogel die Sünden des Aussätzigen in die Lüfte, der Bock die des Volkes in die Wüste, so soll hier der Fisch sie hinab ins Meer tragen. So wenigstens findet sich die Sache im dem 1603 erschienenen Werke Synagoge judaica von Johann Buxtorf dargestellt und mit einigen abstrusen Zutaten in Paul Chr. Kirchners Jüdischer Zeremonie, Nürnberg 1724. In Wahrheit lag nichts dem Geiste der Alten ferner als eine solche unstatthafte Nachbildung jüdischer Satzungen. Wenn sie נהר שיש בו דגים als für die Handlung besonders geeignet empfohlen haben, so waren sie hierbei von Gedanken, wie sie sich aus Koheleth IX 12: „Kein Mensch weiß seine Zeit (sein ihm bevorstehendes Schicksal), wie die Fische, die arglos im Netze sich verfangen und wie die Vögel gefangen werden in den Schlingen“ und der moralischen Verwertung des Satzes in den haggadischen Schriftauslegungen ergeben, geleitet, indem sie eine Verstärkung der Bußanregung darin erblickten, wenn der Brauch an einem von Fischen belebten Flusse vollzogen wird. Man vergleiche auch die an den Satz Habakuk 1,14; ותעשה אדם כדגי הים „Du machtest die Menschen gleich den Fischen des Meeres“ angelehnten zahl-

reichen moralischen Betrachtungen, welche auf die Natur des Fisches Bezug nehmen, in Aboda zara 3[b] und Berachoth 20[b] und welche die Allegoristen noch erweitert haben, indem sie u. a. in den Fischen, deren Augen — in Ermangelung der Augenlider — stets geöffnet erscheinen, ein Bild der weit geöffneten himmlischen Vorsehung erblickten — lauter Betrachtungen, die sich für den ernsten Tag, in welchem Gott über die Menschen Gericht hält und deren Schicksale bestimmt, wohl eignen und auf welche bereits Ganzfried in seinem Kizzur Sch. A. kurz zusammenfassend verwiesen hat.

In diesem Zusammenhang möchten wir auf eine merkwürdige Stelle aufmerksam machen, die sich am Eingange der Rede, die Jakob Grimm zum Andenken Schillers in der feierlichen Sitzung der Königlichen Akademie der Wissenschaften am 10. November 1859 gehalten hat (2. Abdruck, Berlin 1859), findet: „Als Petrarka“ — so beginnt die Rede — „schon vor fünfhundert Jahren von Frankreich aus zu Köln, damals der größten deutschen Stadt, unseren Boden betrat, zog ihn ein Schauspiel an, wie es seine Augen nirgendwo erblickt hatten. Es war Johannisabend; er sah Scharen des Volkes wallen an des Rheines Ufer, zierlich gekleidete, mit Kräutern gegürtete Frauen ihre weißen Arme aufstreifen und zum Strome tretend unter Gesängen oder leise gemurmelten Sprüchen diese Kräuter in die Flut werfen. Auf sein Befragen erfuhr dann der fremde Gast, es sei ein althergebrachter Brauch, den man alljährlich wiederhole, auch in künftigen Zeiten nicht unterlassen dürfe. Dem Volksglauben gelte für wahr, daß mit den eingeworfenen rheinab fließenden Kräutern alles Unheil des nächsten Jahres weggeschwemmt werde“. — Hier tritt uns eine Art „Taschlich“ als uralter deutscher Brauch entgegen, von welchem der italienische Lyriker so entzückt war, daß er ihn nach der Tiber verpflanzt wünschte. Es ist schwer zu sagen, wo er ursprünglich gewesen, da die Völkerfamilien und Religionen in Sitten und Bräuchen sich in erheblicher Weise beeinflußt haben. Für die Wertung einer Sitte ist auch der Ursprung von untergeordneter Bedeutung; die Hauptsache ist die Ausgestaltung, die

sie angenommen und die Kraft auf das Empfindungs- und Gefühlsleben, die ihr innewohnt. Daß diese bei der jüdischen Taschlichübung eine sehr große und wirkungsvolle ist, beweist das treue Festhalten an derselben auch von Kreisen, die sich nicht zu den Strenggläubigen und Konservativen zählen.



Blicke in den Machsor des Versöhnungstages.

Von Dr. Felix Kanter, Zwittau (Mähren).

In der עבודה, die einen wesentlichen Bestandteil des Mussaphgebetes am Versöhnungstage bildet, ist das dreimalige Sündenbekenntnis enthalten, das der Hohepriester im Anschlusse an die vielen Opfer, die er darbrachte, im Tempel ablegte. Es ist aber auffallend, daß der Wortlaut dieses Sündenbekenntnisses in den Gebetbüchern (מחזורים) ein anderer ist als wie er in der Mischnah Joma III 8 IV 2 VI 2 angegeben ist. Nach der Mischnah begann der Hohepriester sein Sündenbekenntnis mit „אנא השם עויתי וגו' und fuhr fort אנא השם כפר נא וכו'", nach den מחזורים lautet dieses Bekenntnis wie folgt: Es beginnt zwar mit אנא השם (wie in der Mischnah), wird aber fortgesetzt mit אנא בשם (anders wie in der Mischnah). Diese Abweichung findet man auch in der עבודה der Sefardim, die sich sonst von unserer עבודה in vieler Hinsicht unterscheidet. Der Unterschied zwischen אנא השם und אנא בשם ist klar. Sachs in seiner sorgfältig redigierten Machsorausgabe hat ebenfalls die Lesart אנא בשם כפר וגו' und übersetzt auch dementsprechend: „O Gott! ich habe gesündigt usw.... bei Deinem heiligen Namen rufe ich: Vergieb die Sünden usw." Es gibt allerdings Machsorim, in denen das erste Sündenbekenntnis der עבודה lautet אנא השם חטאתי und אנא השם כפר, die folgenden zwei וידואים lauten aber anders: sie werden zwar mit אנא השם eingeleitet aber mit אנא בשם fortgesetzt. In manchen älteren Machsorim-Ausgaben, denen zum Schluß die מנהגים bezw. דינים beigedruckt sind, heißt es ausdrücklich: man sage אנא בשם (und nicht אנא השם).

Diese Abweichung von der Mischnah in den verschiedenen Machsorim-Ausgaben ist um so auffallender, als sie gegen den klaren Wortlaut des Talmuds verstößt. Im Talmud (Joma 37a) heißt es ומניין שבשם „woher wissen wir, daß dieses Sündenbekenntnis mit אנא השם (vergl.

Raschi z. St.) zu beginnen habe?“ Und die Antwort lautet: wir wissen es von עגלה ערופה. Dort heißt es (Deuteronom. 21) כפר לעמך וגו׳ ד׳ und hier heißt es וכפר בעדו ובעד ביתו, wie dort השם vorkommt, so muß auch hier השם vorkommen. Daraus geht doch deutlich genug hervor, daß es אנא השם כפר und nicht אנא בשם כפר heißen muß.

Es sei gleich bemerkt, daß sowohl der מגן דוד als auch der מגן אברהם im Schulchan Aruch O. Ch. 621,4 der Ansicht sind, daß die Lesart אנא בשם die richtigere wäre. Der Hohepriester habe zwar beide Male אנא השם ausgerufen; wir haben aber אנא בשם zu sagen. Es würde zu weit führen, hier die Gründe der genannten Autoren und der Autoritäten, auf die sie sich berufen, des Näheren anzuführen. Immerhin ist es auffallend, daß wir mit Ignorierung des klaren Wortlautes der Mischnah im Rezitieren des Gebetes des Hohenpriesters eines anderen Ausdruckes uns zu bedienen haben als den, den der Hohepriester gebraucht hatte.

Greifen wir auf die ältesten Quellen zurück. Der רא״ש (Anfangs יומא) zitiert einen Jeruschalmi, der lautet בהזכרת השם שניה בוידוי היה אומר אנא בשם בבית. Beim zweiten Anrufe des göttlichen Namens im Sündenbekenntnis hat der Hohepriester gesagt (Joma III 8) אנא בשם (und nicht אנא השם). Dieser Jeruschalmi wäre demnach die älteste Quelle, auf die sich unsere Machsorim berufen könnten. Freilich steht dieser Jeruschalmi im Widerspruche zu der oben zitierten Talmudstelle und zur Tosefta, auf welchen Widerspruch der רא״ש und besonders der קרבן נתנאל[1]) bereits aufmerksam machen. Es ist nur auffallend, daß unsere Machsorim auf die vereinzelte Stelle im Jeruschalmi sich stützen, die im רא״ש[2]) von רבינו חננאל gründlich widerlegt wird. Allerdings tritt der ראבי״ה für den Jeruschalmi ein und behauptet, daß die Lesart desselben die richtigere wäre und schlägt auch vor, diese Lesart beizubehalten[3]). Es ist immerhin nicht einzusehen, weshalb unsere Machsorim-Ausgaben mit einer solchen Konsequenz vom klaren Wortlaute unserer Mischnah und der zitierten Talmudstelle abweichen und sich an die vereinzelte Stelle im Jeruschalmi klammern.

Wenn es nicht allzu gewagt wäre, möchte ich behaupten, daß die ganze Kontroverse im Jeruschalmi, רא״ש, אורח חיים und den von ihnen zitierten ראשנים und אחרנים auf einen späteren Zusatz (in der Mischnah) zurückzuführen ist, die vielleicht mißverstanden wurde.

Aus einer Anmerkung des קרבן נתנאל (Anmerkung ע״ה) zum רא״ש

---

[1]) Vergl. den רא״ש zu Joma 87b.

[2]) a. a. O.

[3]) Es sei bei dieser Gelegenheit auf die Anmerkung des קרבן נתנאל (Anmerkung ע״ג) verwiesen, wonach im Machsor von R. Meschulem ben R. Kalonimos beide Male die Lesart אנא בשם sich vorfindet, also weder wie Jeruschalmi noch wie Babli, weder nach der Mischnah noch nach den Ausgaben unserer Machsorim.

geht deutlich hervor, daß die zitierten משניות in Joma bezüglich der Lesart השם oder בשם verschiedenartig gelautet haben. Der קרבן נתנאל sagt wörtlich: דגירסת רבינו חננאל במתניתין היה בשניהם אנא השם, woraus klar und deutlich hervorgeht, daß die Mischnah noch andere Lesarten hatte und daß ihm dem קרבן נתנאל diese Lesarten bekannt waren. Wie diese Lesarten, die übrigens, wie wir bald sehen werden, sehr alt waren, gelautet haben, wissen wir nicht, wir können bloß unsere Vermutung darüber aussprechen. Am allerwahrscheinlichsten hat die Mischnah (nehmen wir an III 4) etwa folgendermaßen gelautet: „וכך היה אומר אנא השם עויתי פשעתי וכו׳ und darauf אנא כפר נא לעונות וכו׳, ohne den Zusatz von השם. Die Weglassung des שם nach dem zweiten אנא konnte aus zwei Gründen erfolgt sein. Erstens um den שם nicht nochmals zu wiederholen und zweitens, weil die zitierte Talmudstelle (Joma 37[a]), wonach die Formel אנא השם zu lauten hat, sich auf das erste אנא (אנא עויתי וכו׳) bezieht und nicht auf das zweite אנא (אנא כפר נא). Vergl. תוספות ישנים z. St. s. v. מה להלן und מהרש״א. Deshalb erfolgte in einer späteren Mischnah-Ausgabe nach dem zweiten אנא der Zusatz בשם, der soviel besagen wollte: Auch dieses אנא habe der Hohepriester mit dem Namen Gottes in Verbindung gebracht, wie das vorhergehende אנא. Dieser Zusatz, der nichts anderes als eine Art Anmerkung sein sollte, wurde später mißverstanden, und man glaubte, der Hohepriester habe אנא בשם ausgerufen. Für diese Vermutung gibt es verschiedene Beweise in der Mischnah. Hier nur ein klassisches Beispiel für eine Anmerkung und deren Weglassung. Im Traktat Synhedrion VIII 1 heißt es? מאימתי נעשה בן סורר ומורה und die Antwort lautet עד שיקיף זקן התחתון ולא העליון אלא שדברו חכמים בלשון נקיה. Es ist klar, daß diese Mischnah ursprünglich lautete עד שיקיף זקן und daß התחתון ולא העליון ein späterer Zusatz ist, der durch den Nachsatz אלא שדברו חכמים וגו׳ begründet wird, wahrscheinlich weil die ursprüngliche Fassung der Mischnah zu einem Mißverständnis Anlaß gab. Dasselbe dürfte auch mit diesem בשם der Fall sein, der bloß ein späterer Nachsatz, eine Art Anmerkung, war. Dieser Nachsatz wurde später mißverstanden und man erblickte in diesem אנא בשם einen Gegensatz zum vorhergehenden אנא השם. Diese גירסא dürfte den ältesten Machsorim-Ausgaben vorgelegen haben.

Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß die Mischnah beide Male lautete אנא בשם und nur so viel besagen wollte, daß der Hohepriester nach jedesmaligen אנא den שם gebrauchte. Vergl. הגה״ה zum רא״ש am Anfange zu יומא, wonach der כ״ג zehnmal den שם הוי׳ gebrauchte, vergl. auch מהר״יל im קרבן נתנאל (Anmerkung ע״א). Dieses בשם wurde mißverstanden und man glaubte, daß der כ״ג dieses אנא בשם ausrief. Die verschiedenen Lesarten in den Machsorim sind, wenn auch nicht begründet, aber immerhin der Mischnah entnommen und die richtige Lesart wäre durchwegs אנא השם.

Der Traktat Joma schließt mit dem bekannten Ausspruch R. Akibas: אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין. Dieser Ausspruch R. Akibas ist bereits vielfach behandelt worden (vgl. auch מהרש"א z. St.). Es ist zunächst auffallend, was R. Akiba mit diesem Spruche, der nichts anderes zum Ausdruck bringt, als was in den von ihm zitierten Prophetenaussprüchen enthalten ist, sagen will, und ferner, in welchem Zusammenhange sein Ausspruch zu der vorangehenden Behauptung R. Eleasar ben Asarjas steht. Der רי"ף ist der Ansicht, daß in der Tat der Ausspruch R Akibas im innigsten Zusammenhange zu der Behauptung R. Eleasar ben Asarjas steht, bezw. daß zwischen R. Akiba und R. Eleasar eine Kontroverse von weittragender Bedeutung besteht[1]). R. Eleasar behauptet, daß der Versöhnungstag nur diejenigen Sünden sühnt, die der Mensch gegen Gott begangen, was der Mensch seinem Nebenmenschen gegenüber verbrochen, sühnt der Versöhnungstag nicht. Dagegen behauptet R. Akiba: „Heil euch, Israel, vor wem reinigt ihr euch und wer reinigt euch — doch Gott." Und derselbe Gott verzeiht euch die Sünden, die ihr gegen eure Nebenmenschen begangen. Nach dieser Erklärung des רי"ף verstehen wir nicht nur den Ausspruch R. Akibas, sondern auch die Prophetenworte, auf die er sich beruft. Nur sind diese nicht ganz wiedergegeben und müssen in der Mischnah ergänzt werden. Nach R. Akiba sühnt der Versöhnungstag alle Sünden (auch die עבירות שבין אדם לחבירו), denn es heißt וזרקתי עליכם מים טהורים. Dieser Vers müßte durch den Nachsatz ergänzt werden מכל טמאותיכם ומכל גילוליכם וגו' „von all euren Unreinheiten und allen euren Götzen werde ich euch reinigen." Aber auch dieser Nachsatz besagt noch immer nicht klar und deutlich genug, daß der Versöhnungstag selbst עבירות שבין אל"ח sühnt (da darin von טומאה und גילולים, also von עבירות שבין אלמ"ק hauptsächlich die Rede sein könnte), deshalb beruft er sich auf den Ausspruch des Propheten Jeremia (17,13) מקוה ישראל ד'. Der Nachsatz müßte demnach lauten מה מקוה מטהר את כל הטמאים אף הקב"ה מטהר את כל ישראל. Vielleicht hat ursprünglich diese Mischnah auch so gelautet.

---

[1]) Zitiert nach dem אהל יעקב von ר' יעקב מדובנא (Dubner Magid) Warschau 1874, Seite 74 zum Abschnitte אחרי מות. Einen עין יעקב mit dem רי"ף, den er zitiert, habe ich zur Stunde nicht zur Hand.

Das Fasten als Mittel zum Wohltun.

Von Rabbiner Dr. M. Lewin, Wreschen.

Auf Grund eines Bundesratsbeschlusses wird jetzt in unserem Vaterlande über die Kriegswohltätigkeit die staatliche Kontrolle ausgeübt. Zweifellos werden es gewichtige Gründe sein, die zu diesen Maßnahmen geführt haben. Die Wohltätigkeit an sich soll gewiß nicht beschränkt werden. Es gilt nur, ihre Mittel und Wege wie ihre Zwecke und Ziele zu überwachen. Die schönste und edelste Seite menschlichen Segenswirkens soll nicht durch unwürdige Werkzeuge oder unlautere Mittel herabgewürdigt und entweiht werden.

Solche Gedanken mögen R. Eleasar vorgeschwebt haben, als er den Ausspruch getan (Sukkot 49 b): אין צדקה משתמשת אלא לפי חסד שבה: Der Grad der Wohltätigkeit wird nur nach der Liebe bestimmt, die auf sie verwendet wurde." Es ist schon oft getadelt worden, daß Konzerte, Aufführungen, Vereinsfeste veranstaltet werden im Dienste der Nächstenliebe. Die Absicht ist gewiß in vielen Fällen eine edle. Wieviel verliert aber auch das Wohltun in seinem Werte, wenn es zum Schaugepränge wird. Vor allem aber dadurch, daß ihm vieles vom Egoismus anhaftet, der doch gerade durch die Betätigung der Nächstenliebe überwunden werden soll.

Bedeutsam ist hierfür ein Ausspruch, der uns die Anschauung unserer Alten über die rechte Art des Wohltuns veranschaulicht. Im Traktat Berachot 6 b lesen wir als Ausspruch des Mar Sutra: „אגרא דתעניתא צדקתא. Der Lohn des Fastens ist das Wohltun." Dieser Satz will gewiß, wie Raschi zur Stelle andeutet, zunächst auf die schöne Sitte hinweisen, daß immer nach einem Fasttage an die Armen Naturalgaben verteilt wurden (Sanhedrin 35 a, Maimonides Mathn. Anijim IX 4 und Jore Dea 256,2). Der Fasttag richtig genützt und als Tag der Buße und Einkehr gewertet stimmt den Menschen mild und macht sein Herz viel empfänglicher für den Notschrei des Bedürftigen. Darum erwarten nach unserem Ausspruche die Armen gerade nach einem solchen Tage, zumal er in ihnen selbst das Verlangen und Sehnen nach Liebe gesteigert hat, das Liebeswirken ihrer glücklicheren Nebenmenschen, und so ist der Fasttag der Weg, der zum Wohltun führt.

Wer selbst den Hunger gespürt hat, der wird sich viel schneller auf den besinnen, der nicht nur einmal darbt und nicht nur an den vorgeschriebenen Tagen in Entbehrung und Entsagung auf das Notwendigste freiwillig Verzicht leistet. Das ist der Erfolg des Fastens der den Menschen das Herz öffnet. Nach der Meinung unserer Lehrer blüht die Blume der Liebe am schönsten dort, wo man sich selbst bescheidet,

um dem Schwachen helfend zur Seite zu treten, wo Jesajas großes Wort das Leben beherrscht: „Ist das nicht das Fasten, das ich erwähle? הלא פרס לרעב לחמך Fürwahr, brich dem Hungrigen Dein Brot.“ Dein Brot nimm und teile es mit dem Dürftigen, entbehre Du selbst, faste auch am Nichtfasttage, damit Du unter allen Umständen helfen kannst.

Erst persönliches Mitfühlen und Mitleiden verbürgt also die rechte und würdige Art der Wohltätigkeit. Wie in so vielem hat unsere gewaltige Zeit unseren Alten auch in der Anschauung über Wohltätigkeitspflege, wie wir sie hier an einem ihrer Aussprüche entwickelt haben, Recht gegeben. Die verschiedenen Mahnungen zur Sparsamkeit, die wir jetzt seit Wochen und Monaten allenthalben zu hören oder zu lesen bekommen, beruhen im letzten Ende auf jener talmudischen Anschauung, nach der jeder Entsagung üben soll, um für die Schwachen und Bedürftigen Mittel flüssig zu machen. Für die Entbehrung, die wir uns auferlegen, lohnt uns das erhebende Bewußtsein, daß durch unsere tätige Mithilfe auch die Armen nicht darben. Wahrlich ein schöner Lohn, den das freiwillige Fasten in dieser Zeit allgemeiner Sorge sichert, wenn die Wunden der Zeit gelindert werden und der Schmerzensruf der Not nicht ungehört verklingt.



Der Talmud über die letzten 8 Verse der Thora.

Zu Simchath-Thora.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

Die Aussprüche des Talmuds über die Verse der Thora, welche vom Tode unseres Lehrers Mose erzählen, befinden sich an zwei Stellen, in Baba batra 15ª und Menachoth 30ª. Es dürfte nicht überflüssig erscheinen, diese Stellen mit den verschiedenen Erklärungen, die sie von unseren großen Lehrern erfahren haben, uns vorzuführen.

In Menachoth 30ª sagt Rab (רב): שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותן בבית הכנסת. Die letzten 8 Verse der Thora liest ein יחיד in der Synagoge. Dies erklärt Raschi mit den Worten:

„Ein Einzelner muß alle diese Verse vorlesen, ohne daß dabei eine Unterbrechung stattfindet, indem ein anderer hintritt und (einen Teil derselben) vorliest.“ Nach dieser Erklärung wird auch im Schulchan-aruch O. Ch. c. 428,7 entschieden.

Eine zweite Erklärung bringt Tosafot (a. a. O.) im Namen des R. Meschullam. Diese 8 Verse soll ein einzelner lesen, d. h. es dürfe der שליח צבור mit dem Vorlesenden nicht mitlesen, wie es sonst geschieht. Indessen bemerken schon Tos. und andere, daß dieses Mitlesen des ש"ץ erst ein später eingeführter Brauch ist und zur Zeit des Talmuds nicht üblich war.

Besondere Beachtung verdient die Erklärung des Maimonides, die in seinem Codex ה' תפלה 13,6 in folgender Entscheidung enthalten ist:

שמנה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בבית הכנסת בפחות מעשרה אף על פי שהכל תורה היא ומשה מפי הגבורה אמרם הואיל ומשמען שהם אחר מיתת משה הרי נשתנו ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותם.

„Die letzten 8 Verse der Thora darf man in der Synagoge vorlesen, auch wenn weniger als 10 Personen dabei sind. Obgleich diese Verse ebenfalls zur Thora gehören und Mose sie nach göttlichem Diktate geschrieben hat, so sind sie dennoch, weil sie nach ihrer wörtlichen Bedeutung erst nach dem Tode Mose's geschrieben zu sein scheinen, insofern (von der übrigen Thora) unterschieden, daß sie auch ein einzelner (ohne daß eine Gemeinde dabei ist) verlesen darf.“

Wiewohl R. Abraham ben David (ראב"ד) diese Erklärung sehr befremdend findet, wird sie dennoch von R. Chajim Schorr in seinem Werke תורת חיים zu B. batra 15[a] für die allein richtige gehalten, weil der Ausdruck יחיד (ein einzelner) immer einen Gegensatz bildet zu צבור (Gemeinde von 10 Personen). Nach der Erklärung Raschi's hätte es im Talmud אחד heißen müssen. Noch viele andere Bedenken werden dort gegen Raschi's Erklärung erhoben (vgl. das.).

Wenig ansprechend ist eine Deutung, die im Schitta mekubezet (zu Baba batra 15[a]) im Namen des R. Joseph ibn Migasch gegeben wird. Danach soll hier gesagt sein, diese 8

Verse müssen besonders gelesen werden. Derjenige, der die vorhergehenden Verse gelesen hat, soll nicht mit jenen die letzten 8 Verse zusammenlesen, um nicht das, was Mose geschrieben hat, zusammen zu lesen mit dem, was (wirklich oder scheinbar) Josua geschrieben hat. יחיד würde hiernach heißen: „ein Besonderer" (nicht derselbe, der das Vorherige gelesen hat). — Abgesehen davon, daß dies dem allgemeinen Minhag widerspricht, wonach der חתן תורה von 33,27 bis zu Ende liest, wird diese Erklärung auch dem Ausdruck nicht ganz gerecht. Vgl. noch eine Erklärung des R. Menachem Asarja aus Fano im עשרה מאמרות II 13, die aber mit der Frage des Talmuds schwer zu vereinbaren ist.

Es empfiehlt sich daher m. E. am besten eine Erklärung, die dem Worte יחיד hier dieselbe Bedeutung gibt, die es in einer Mischna und Baraita im Taanit 10ª f. hat, wo es heißt: יחיד כל שראוי למנותו פרנס על הצבור „Ein „Jachid" ist ein Mann, der würdig ist, zum Vorsteher über die Gemeinde ernannt zu werden." Es wird dort vorausgesetzt, daß dies ein Talmid Chacham ist. Gerade deshalb, weil zu befürchten steht, daß diese 8 Verse nicht dieselbe Wertschätzung finden werden, wie die übrige Thora, sollen diese von einem ausgezeichneten Manne vorgelesen werden. Gleichzeitig ist damit gesagt, daß nur Einer diese Verse liest, weil es sonst nicht יחיד, sondern יחידים, wie in der angeführten Mischna, heißen müßte.

Nachdem ich viele Jahre diese Erklärung, welche sowohl unserem Minhag entspricht als auch der Entscheidung des Schulchan-aruch nicht widerspricht, für neu gehalten hatte, sah ich zu meiner Befriedigung, daß dieselbe bereits im Mordechai (Hal. ketanot 955) sich findet und vom Darke Mosche und Perischa (zu O. Ch. 428) zitiert wird. R. Zebi Aschkenasy in Resp. Chacham Zebi No. 13 erhebt zwar einen Einwand gegen diese Erklärung. Dieser beruht aber auf einer falschen Lesart in B. batra und ist selbst nach dieser nicht schwerwiegend[1]). Die

---

[1]) Chacham Zebi findet nämlich nach dieser Erklärung die Worte לימא ר' יהודה היא auffällig. Diese Worte fehlen aber in allen Manuskripten und in Menachot. Da heißt es nur: לימא דלא כר' שמעון, und das ist

Erklärung des Mordechai ist schon deshalb den anderen vorzuziehen, weil nach diesen gewissermaßen der Meinung, daß die Dignität der letzten 8 Verse geringer sei als die der übrigen Thora, durch den Ausspruch von Rab Vorschub geleistet würde, was doch gewiß nicht im Sinne des Talmuds gelegen haben kann. Nach dem Mordechai dagegen soll gerade dieser Ansicht entgegengewirkt werden. Wie mich Herr Dr. Eppenstein aufmerksam machte, polemisiert R. Tanchum aus Jerusalem (lebte in der Mitte des 13. Jahrhunderts) mit scharfen Worten gegen manche Häretiker, welche die letzten 8 Verse der Thora mit dem Buche Josua verbunden hatten[2]). Wenn solche Häretiker bereits zur Zeit Rabs existiert haben, ist es um so begreiflicher, daß er mit seinem Ausspruch ihnen entgegentrat.

Inwiefern sich die letzten 8 Verse von der übrigen Thora unterscheiden — darüber gibt es unter den Tannaïm (bezüglich deren Namen die LAA. verschieden sind) zwei Ansichten. Nach der ersten Ansicht sind diese Verse von Josua geschrieben worden, da Mose nicht schreiben konnte וימת משה, während er noch lebte. Nach der zweiten Ansicht konnte Mose dies wohl schreiben, weil er alles nur so schrieb, wie es ihm Gott diktierte. Nur waren diese Verse insofern von der übrigen Thora unterschieden, daß sie בדמע geschrieben wurden und daß außerdem Mose hier nicht wie bei der übrigen Thora, das von Gott diktierte Wort vor dem Niederschreiben selbst aussprach. Wie wir oben gesehen, hat Maimonides diese letztere Ansicht akzeptiert. Nur liegt nach ihm die Verschiedenheit dieser Verse bloß in dem Umstande, daß sie nach ihrer einfachen Bedeutung nicht von Mose geschrieben zu sein scheinen. Von der Schreibung בדמע erwähnt Maimonides nichts, sowie auch im Sifre nichts davon steht, wo es freilich von הגר"א hineinkorrigiert wird.

---

richtig, da, wie schon Raschi bemerkt, nach R. Simon zwischen diesen Versen und den anderen nicht unterschieden werden dürfte, da ja alle von Mose geschrieben worden sind.

[1]) Vgl. Israelsohn in REJ. XX Seite 305—307.

Es ist merkwürdig, daß diese zweite Ansicht in älterer Zeit allgemein verbreitet gewesen zu sein scheint; denn sie findet sich sowohl bei Philo als bei Josephus. Philo (vita Mosis, Ende) schreibt: „Wie er (Mose) bereits im Begriffe ist, hinweggenommen zu werden und unmittelbar auf der Schwelle steht, um im Fluge in den Himmel zu enteilen, kommt der Geist Gottes über ihn, und noch lebend weissagt er in Verzückung genau über seinen Tod noch vor dem Tode: wie er gestorben, wie er begraben wurde, ohne daß jemand dabei war, nämlich nicht von sterblicher Hand, sondern von unsterblichen Wesen[1]), wie er auch nicht im Grabe seiner Ahnen bestattet wurde, sondern ein ganz erlesenes Grabmal gefunden, das kein Mensch je gesehen, wie ihn das ganze Volk einen vollen Monat unter Tränen betrauerte" usw. (nach der Übers. von Badt). Und Josephus (Ant. 4,8, 48) sagt: „Mose entschwand, indem eine Wolke ihn umgab; gleichwohl hat er in den heiligen Büchern geschrieben, er sei gestorben, aus Furcht, man möchte sich unterfangen, zu sagen, er sei wegen seiner hervorragenden Tugenden zu Gott hinübergegangen."

Über die Bedeutung des Satzes, Mose habe die letzten 8 Verse בדמע geschrieben, gibt es verschiedene Ansichten. Die gewöhnliche Erklärung, wie dies auch z. B. R. Jakob Emden (in Scheïlat Jabez I 33) in Raschi findet, ist: Mose schrieb diese Verse unter Tränen (so auch Abarbanel). Er weinte vor Schmerz, daß er von dieser Welt scheiden müsse. Man hätte hiernach aber בדמעות erwartet, wie es in der Tat der Münchener Kodex (in B. batra, aber nicht in Menachot) hat, was aber kaum der ursprüngliche Text hatte. Abgesehen davon ist nicht zu begreifen, was diese Angabe, daß die Verse בדמע geschrieben wurden, eigentlich bezweckt, da ja die Frage, wieso Mose diese

---

[1]) Diese Darstellung hat Philo wohl einer ihm mitgeteilten Aggada entnommen. Er bemerkt nämlich gleich am Anfang seiner vita Mosis: „Ich will die Schicksale des Mannes (Moses) mitteilen, wie ich sie teils aus den heiligen Schriften kenne . . . teils aus den Mitteilungen älterer Leute seines Volkes, welche dem gelesenen Schriftworte immer die mündliche Überlieferung hinzufügten."

Worte bei seinem Leben schreiben konnte, bloß damit beantwortet wird, daß er dies auf göttlichen Befehl geschrieben hat.

Es ist daher gerade die von R. Jakob Emden (a. a. O.) zurückgewiesene Erklärung einleuchtender, daß בדמע das Material bezeichnet, womit Mose diese Verse geschrieben hat, wie dies bereits Raschba (zitiert im „En Jakob") und מהרש"א erklären, was merkwürdigerweise von R. Jakob Emden ignoriert wird. Vgl. auch עשרה מאמרות II 13, wo דמע ebenfalls als das Schreibmaterial gefaßt wird. Deutlich ist dies zu finden im Midrasch haggadol zu Deut. 34, wo unsere Talmudstelle folgenden Wortlaut hat: עד כאן הקב"ה אומר ומשה כותב בדיו מיכן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע (vgl. Midrasch Tannaïm zu Deut. S. 224, Note). Hier ist also דמע dem דיו entgegengesetzt.

Freilich, wenn man, wie gewöhnlich דמע mit „Träne" übersetzt, ist der Einwand des R. Jakob Emden ein sehr gewichtiger. Da doch die mit דמע geschriebene Schrift unsichtbar (oder wenigstens nicht lesbar) war und erst später (etwa von Josua) mit Tinte überzogen werden mußte, so ist ja mit dieser Angabe die Frage „אפשר ס"ת חסר אות אחת" nicht beantwortet. Es erweist sich daher die Notwendigkeit, das Wort דמע hier nicht als „Träne", sondern als ein anderes Schreibmaterial zu fassen [1]).

In Gittin 19[b] ist von einer unsichtbaren Schrift die Rede, die erst durch Befeuchten mit einer anderen Flüssigkeit zur Erscheinung kommt. Geschrieben wird mit מי מילין (nach Raschi Galläpfelwasser) [2]). Die Flüssigkeit, welche diese verborgene

---

[1]) In dem zu Halberstadt unter dem Titel אדרת אליהו gedruckten Kommentar zur Thora von R. Elia Wilna befindet sich am Schlusse eine Auseinandersetzung dieses „Gaon" über unsere Stelle, wobei er auch gegen die gewöhnliche Erklärung schwere Bedenken geltend macht, schließlich בדמע im Sinne von „vermischt" nimmt und zur ganzen Stelle eine kabalistische Erklärung gibt, die auch von R. J. Z. Mecklenburg (הכתב והקבלה) angenommen wird. Hiernach sollen die beiden Aussprüche der Tannaïm nicht einander widersprechen. Doch soll hier nur der einfache Wortsinn der Stelle gesucht werden.

[2]) L. Löw (Graph. Requis. I 159) übersetzt: „Wasser der Eschenrinde" (μελία); doch hat es der Talmud nicht so gefaßt.

Schrift wieder zum Vorschein bringt, heißt: מיא דנרא (nach Aruch: Saft aus Granatschalen). Der Jeruschalmi (Sabbat 12,4: Gittin 2,3) erzählt: Die Morgenländer sind sehr klug. Wenn einer dem anderen ein Geheimnis mitteilen will, schreibt er ihm einen Brief mit מי מילין. Der Empfänger des Briefes gießt galläpfellose Tinte darauf, wodurch die Schrift zum Vorschein kommt. Solche Mittel, um eine geheime Schrift herzustellen, werden von alten Schriftstellern vielerlei erwähnt. Plinius (H. N. 36,8) schlägt zu diesem Zwecke Pflanzen vor, welche Milchsaft enthalten (vgl. Pauly, Realencyclopädie v. Atramentum). Solche Flüssigkeiten werden jetzt mit dem Ausdruck „sympathetische Tinten" bezeichnet. Es gibt auch Flüssigkeiten zum Schreiben, von welchen Buchstaben entstehen, die für den Augenblick nicht sichtbar sind, aber nach einiger Zeit von selbst zum Vorschein kommen.

Eine derartige sympathetische Tinte mag hier an unserer Stelle unter דמע zu verstehen sein. Im Arab. heißt דמעה aus Pflanzen träufelnder Saft oder Harz, und so mag auch zur Zeit der Tannaïm ein zur Geheimschrift gebrauchter Saft דמע genannt worden sein (vgl. Ramban zu Exod. 22,28). Es fragt sich nur, wie die Halacha zu einer solchen verborgenen, später durch irgend ein Mittel zum Vorschein gebrachten Schrift sich verhält. Der פרי חדש zu Eben Haëser 125,4 entscheidet hierüber mit Bezugnahme auf den oben zitierten Jeruschalmi bezüglich eines Get, wo gesagt wird: וכתב ולא השופך (man soll schreiben, aber nicht die Tinte hingießen), daß, wenn man einen mit מי מילין geschriebenen גט, nachdem die Buchstaben unsichtbar geworden, mit מיא דנרא übergießt und dadurch die Schrift sichtbar macht, ein solcher Get פסול ist, weil derselbe nicht geschrieben, sondern durch Übergießen mit einer Flüssigkeit hergestellt ist. So der Pri chadasch. Diese Entscheidung wird von R. David Friedmann (Karlin) in seinem trefflichen Werke פסקי הלכות I S. 476 angezweifelt mit den Worten: Der Jeruschalmi schließt vielleicht שופך nur dann aus, wenn die ursprüngliche Schrift שלא לשמה geschah, so daß man sich auf die spätere Schrift verlassen muß, die aber als שפיכה keine richtige Schrift

ist. War dagegen die erste Schrift לשמה geschrieben, so kann, trotzdem diese unsichtbar geworden, sobald sie durch מיא דגרא wieder zum Vorschein kommt, dies so betrachtet werden, als wenn die erste Schrift (die korrekt geschrieben worden), wieder hergestellt worden wäre. — Für die Praxis allerdings will Rabbiner Friedmann diese Ansicht nicht geltend gemacht haben. Ist unsere Erklärung der Talmudstelle in Menachot richtig, so wäre dort vielleicht eine Stütze für Friedmanns Ansicht zu finden, indem die später zum Vorschein gekommene Schrift als Moses Werk und bereits vorher vorhanden betrachtet wird[1]).

Noch wird in Makkot 11ᵃ von einem Tanna die Stelle im Buche Josua 24,26, wonach Josua בספר תורת אלקים schrieb, auf die von Josua geschriebenen letzten 8 Verse der Thora bezogen. Indessen stellt uns jener Passus im Buche Josua ein Problem, das eine besondere ausführliche Behandlung erfordert.



Eine Erzählung aus dem Sohar.

Von Dr. Eduard Biberfeld, Berlin.

Moral! Es ist damit, auch damit besser geworden seit Ausbruch dieses furchtbaren Krieges, der so viel Werte umwerten gelehrt: man darf wieder „moralisch" sein; sogar in der guten Gesellschaft; und braucht nicht einmal zu befürchten, mitleidig belächelt zu werden. Das war vor dem Krieg doch ganz anders. Das heißt: In der Tat war man auch damals gar nicht so unmoralisch, wie man sich gab, gar nicht so viel sittenloser, als im Durchschnitt auch heute die „Gesellschaft" ist. Es gab damals und gibt heute Betrüger — vergleiche die

[1]) Will man der oben von R. Elia Wilna angeführten Ansicht beipflichten, daß beide tannaïtische Aussprüche in Menachot nur einander ergänzen und nicht kontroversieren, so geht dies auch nach unserer Erklärung, wie leicht einzusehen.

Geschichte so manchen großen Kriegsgewinns; es gab damals und gibt heute Steinherzen und Basaltseelen — vergleiche den Korn- und Milch- und Gemüsewucher unserer Tage; es gab damals und gibt heute mehr als zuviel bel-amis und demivierges in allen Ständen und Kreisen — vergleiche den allnachmittaglichen Korso in der Tauenzienstraße zwischen Wittenbergplatz und Zoologischem Garten! Was damals nicht war und heute ist: Das Wort „Moral" ist nicht mehr verpönt und ruft, wenn es ausgesprochen wird, nicht mehr das allgemeine Entsetzen von ehemals wach; die Moral zählt nicht mehr ohne weiteres zum genre ennuyeux, das der Intellektuelle mehr als den bürgerlichen Tod fürchtet; kurz, man darf das Wort auch in der „Gesellschaft" gebrauchen, ohne gleich als Hinterwäldler zu gelten und „geschätzt" zu werden. Das war damals wirklich anders; und im Gesichtsausdruck jener Tage war vielleicht gerade der Zug der allerunsympathischste, daß sie der Moral den Krieg erklärten nicht aus antiethischen, irreligiösen, asozialen Antrieben heraus, mit denen ein Sichabfinden, wie immer, möglich war, sondern weil ihre Aesthetik vor dem Wort ein unüberwindliches Grausen empfand und erst jenseits von Gut und Böse die Möglichkeit zum freien Menschen sah. Aus dieser Stimmung heraus entstand ja das schöne Wort von der „Moralinsäure", deren ätzender Gifthauch die Blumen am Wege des Lebens zu frühem Absterben bringt, nachdem sie ihnen schon vorher Farbe und Duft zerstörte. Was schierte darum den Vollzeitgenossen von damals der Tod, was ewige Verdammnis, wenn seine Lebensbetätigung nur sorglichst den breiten Weg satter bürgerlicher Moral vermied und in allem und jedem auf Messerschneide, hart am Pfade des verbrecherischen Instinkts, gestellt war?! . . . . .

Von dem wiedergeschenkten Vorrecht, moralisieren zu dürfen, Gebrauch machend, möchte ich nun im Folgenden dem Leser dieser Zeitschrift die Bekanntschaft mit einer kleinen Midrascherzählung vermitteln, die ganz auf zarteste Moralwirkung gestellt ist. Ich vermeide jedes schmückende Beiwort, sicher, daß das geläuterte Urteil der Leser schon selbst das

bezeichnende finden wird. Sie dürfte nicht vielen bekannt sein; denn sie entstammt einem Buch, dessen bloßer Titel schon in weiten deutsch-jüdischen Kreisen schwer definirbare Empfindungen weckt, die sie vor einer mehr als äußerlichen Kenntnisnahme von dem Inhalte des Buches schützen. Möglich, daß diese Erzählung gar manchem Leser zum ersten Male die Erkenntnis bringt, daß der Sohar, wo sie zur פ' כי תשא zu finden ist, nicht ein Conglomerat von öden Zahlenspielereien und mystischem Wahnwitz sei, wie man's ja wohl in der Literaturgeschichte liest, sondern eine Midraschsammlung, die neben vielem uns Unverständlichen eine unerschöpfliche Fülle hehrster und reinster Vorstellungen und vollendetsten menschlichen Empfindens und Sehnens enthält. . . . . . Die Moral von der Geschichte aber will ich, trotzdem man jetzt, wie dargetan, ja davon reden darf, nicht erzählen, sondern dem Leser sie zu finden überlassen.

Der Bibelvers (Debarim 4, V. 30): „Wenn es dir eng ist und dich gefunden haben alle diese Androhungen, am Ende der Tage, dann wirst du die Rückkehr finden zu deinem Gott und hören auf seine Stimme", bietet der Erklärung in den Worten באחרית הימים eine gewisse Schwierigkeit dar. Überall sonst, wo אחרית הימים uns in der Bibel begegnet, bezeichnet es — man denke nur an die Jesajastelle 2, 1 — den Gedanken an den Aufstieg der Menschheit zu lichten Höhen, und damit die Vollendung des Schicksalswegs Israels in der Völkergeschichte; hier aber zwingt der Zusammenhang der Gedanken zu einer Vorstellung der allertiefsten Depression, die sich Israels auf seinem Schmerzensgange bemächtigen, seinen Stolz und sein Selbstbewußtsein brechen, und dann den Weg zu dem Allverzeihenden ihm vorzeichnen und allein offenlassen werde. Der Lösung dieser Schwierigkeit gilt das Sohargleichnis. „Aber, was da geschrieben steht" — um, soweit irgend angängig, die charakteristische Sprache des Sohar wiederzuspiegeln — „wenn es dir eng wird und dich gefunden haben alle diese Androhungen באחרית הימים", komm und sieh, welch große Liebe Gott zu Israel in dieses Wort getan. Zum Vergleich! Ein

König hatte einen einzigen Sohn, den liebte er mit der Liebe der Seele und um dieser Liebe willen gab er ihm an Mutters-statt eine edle Matrone, die ihn erziehen und den guten Weg lehren sollte. Trotzdem verging er sich in Schuld; der Vater aber strafte ihn und verzieh ihm ganz. Er verfiel wieder in Sünde, da zürnte schwer über ihn der Vater und verstieß ihn aus dem Hause. Aus dem Vaterhause verstoßen, was tat der Jüngling? Anstatt seinen Wandel zu verbessern und des Vaters Wohlwollen zu suchen, sprach er: „Hat man mich vertrieben aus dem Tempel des Vaterhauses, so will ich in Zukunft nur meiner Sinnenlust fröhnen". Und so ging er hin und besudelte sich mit den niedrigsten Genüssen und ward nur noch in schlechtester Gesellschaft gesehen. Seine Mutter sah und hörte das alles und verbrachte ihre Tage in Leid und Tränen. Eines Tages sah der König ihre Tränen und fragte sie, wen sie beweine? Da sprach sie: „Soll ich nicht weinen, da mein Kind, verstoßen aus dem Königshause, in den Quartieren des Elends und Verbrechens sein Leben verbringt?" Und da sie so eindringlich bat, so sprach der König: „Um deinetwillen will ich ihn nochmals aufnehmen; aber du bist Bürgin für ihn." Sie sprach: „gern". Sprach der König: „Wär's anders, so würde ich mit großem Gefolge ihn einholen, damit alle Welt wisse, was dem Sohne des Königs gebührt. So aber, soll unsere Schmach bekannt werden, wenn wir ihn aus jenen Lasterhöhlen bei Tage holen? Hat er sich besudelt und herabgewürdigt, so soll er bei Nacht und im Dunkeln unerkannt kommen". Er kehrte also heim zu seiner Erzieherin; aber schon nach kurzer Zeit fiel er in sein Lasterleben zurück. Was tat nun der König? Er verstieß Sohn und Mutter aus dem Königshaus. Und sprach: „Entweichet beide und beide traget die Leiden des Goluß. Da ihr beide es erleiden werdet, so weiß ich gewiß, daß dann endlich mein Sohn gebessert dereinst heimkehren wird". So Israel. Es ist der Sohn des Königs, des Heiligen, gelobt sei er. Er verstieß ihn nach Ägypten; gab ihn in die Hand der Philister, seiner Peiniger; ließ ihn aus dem ersten Goluß ohne königliches Geleit heimkehren und setzte die כנסת

ישראל ihm als Bürgin. Da sie wiederum sündigten, verstieß er sie mit der Heiligen, der Mutter ins Goluß, wie es heißt: „Und um eurer Frevel willen ward verstoßen eure Mutter“, und sprach: „Mutter und Kind sollen das Golußleiden tragen“. Und darauf steht geschrieben: „Wenn es dir eng wird und dich finden alle diese Androhungen mit dem Acharis ha-jomim“; denn was ist der Acharis ha-jomim? Das ist die heilige Knesseth Jisroel als Mutter und Jisroel als ihr Sohn; sie erleiden gemeinsam des Goluß schwere Last und um der Mutter willen wird Israel zu Gott sich zurückfinden!“

Man sieht: die Knesseth Jisroel, sie ist hier und wohlverstanden überall kein Gebilde von Fleisch und Blut, sondern die Versinnlichung und die Gestalt gewordene Summe der aus dem Verhältnis Israels zu seinem Gott und seiner Thorah erfließenden Empfindungen und Antriebe: der Israelgedanke, der Israelsberuf am Webstuhl der Zeit. Ein Volk harten Nackens ist Israel; nicht Not, nicht Tod vermögen seinen Trotz zu beugen. Doch sieht es den Acharis ha-jomim durch seine Schuld in Not und Leid verstrickt; dann schmilzt die Rinde um sein Herz und es findet den Weg zum Vaterhause zurück, mag auch noch so groß inzwischen der Abstand geworden sein, mögen noch so viel Hemmungen sich vor ihm türmen!

Und die Moral dieser Geschichte . . . Sollte sie so schwer zu finden sein, in einer Zeit, da in einem Meer von Blut um das Leben ringt die Knesseth Jisroel, da alle Mächte der Hölle losgelassen scheinen in jenem Unheillande, das die größte Masse unserer Brüder, die Blüte des Thorawissens, die edelste Verkörperung des Thoralebens umschließt, um wahrzumachen das alte Wort des Hasses ולא יזכר שם ישראל עוד? Das Thorawort hat's anders verheißen, und das Wort Gottes besteht für und für. An uns aber ist's, wahrzumachen — die Moral dieser Geschichte!



Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow, Kirchhain L.-N.

Jeschurun

2. Jahrgang | Oktober 1915 / Marcheschwan 5676 | Heft 10.

Optimistische und pessimistische Weltanschauung.

Von Dr. Isak Unna, Rabbiner in Mannheim.

Durch die Geschichte der denkenden Menschheit zieht sich seit uralten Zeiten der Gegensatz zwischen optimistischer und pessimistischer Weltanschauung. Der Widerspruch zwischen Ideal und Leben, zwischen dem Sehnen des Menschenherzens und der rauhen Wirklichkeit hat von jeher in vielen Gemütern eine pessimistische, weltabgewandte Stimmung und Lebensbetrachtung erzeugt; es hat aber auch nie an Richtungen gefehlt, die trotz der Macht des Bösen und der Sünde an der Überzeugung von dem endlichen Sieg des Guten unerschüttert festhielten. Ereignisse wie der gegenwärtige Krieg müssen notwendig die Menschheit auf Generationen hinaus in ihrem Fühlen und Denken beeinflussen. Gewiß wird es für die Gemütsverfassung der einzelnen Völker von größter Bedeutung sein, wie das große Ringen enden wird; für die einen wird der Ausgang eine Quelle nationaler Erhebung und Begeisterung werden, für die anderen wird er neben der politischen und wirtschaftlichen Depression auch eine Beeinflussung des Gemütslebens in pessimistischer Richtung bringen. Aber die Erscheinungen des Krieges an sich sind geeignet, ganz allgemein bei dem denkenden Betrachter eine pessimistische Stimmung auszulösen. Die unerhörte Ausdehnung dieses Krieges hat auch ein nie gesehenes Massenelend zur Folge: Die bei der modernen Art der Krieg-

führung doppelt schlimmen Verwüstungen in den unmittelbar betroffenen Gegenden, die Leiden der Bevölkerung, dazu die Qualen der Verwundeten, das Siechtum der Verkrüppelten, die in manchen Ländern aufs höchste gestiegene Not der Zurückgebliebenen, das zerstörte Glück zahlloser Familien, die mit Sorge und Verzweiflung in die Zukunft blicken. Und wenn auch das Bewußtsein, für eine große Sache zu dulden, vielen das Leid erleichtert, so ist doch die Begeisterung kein Gefühl, das für die Dauer aufbewahrt werden kann, während die zerstörenden Wirkungen auf Jahrzehnte hinaus sich fühlbar machen. Noch niederdrückender ist die Vernichtung moralischer Werte, die dieser Krieg gezeitigt hat. Alle die Errungenschaften der Humanität und des Völkerrechts, die man als gesicherten Besitz der Menschheit anzusehen gewohnt war, sind in Frage gestellt, es hat sich eine solche Summe von Haß, Gemeinheit, Grausamkeit und Gemütsverrohung offenbart, daß der Genius der Menschheit trauernd sein Haupt verhüllen muß, und die Skeptiker können darin eine Bestätigung ihrer Ansicht sehen, daß eine stetige Entwicklung zu einer höheren Sittlichkeit überhaupt eine Utopie ist.

Die Lebenserfahrungen des einzelnen sind für die Gestaltung seiner Weltanschauung häufig von ausschlaggebender Bedeutung. Wenn Schopenhauer von Natur zum Pessimismus neigte, so haben doch die trüben äußeren Verhältnisse, die herben Enttäuschungen, die er erfuhr, diese Neigung ohne Zweifel verstärkt und vertieft. Und auch bei den Völkern sehen wir den Einfluß großer nationaler Ereignisse auf die geistigen Strömungen. So hat z. B. die Enttäuschung nach den Stürmen des Jahres 1848, die Vernichtung der Ideale von Einheit und Freiheit in Deutschland eine Stimmung erzeugt, welche die Verbreitung des Schopenhauerschen Pessimismus mächtig förderte. Wäre die Weltanschauung des jüdischen Volkes ein Spiegelbild seiner geschichtlichen Erlebnisse, so müßte sie eine durchaus pessimistische sein. Wenn ein solcher Pessimismus im Judentum nicht zur Herrschaft gelangen konnte, so liegt die Ursache in seiner Glaubenslehre und ihrem alles durchdringenden

Einfluß. Der konsequente Monotheismus, die Überzeugung, daß die Welt von einem allweisen, allgütigen und allgerechten Gotte geschaffen und geleitet sei, ließ einen solchen lebenverneinenden, verzweifelnden Pessimismus nicht aufkommen. Am Schlusse des Schöpfungswerkes heißt es: „Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut", und diese optimistische Beurteilung bildet den Grundton jüdischer Weltbetrachtung. Gleich als wollten sie betonen, daß dieses Urteil nicht etwa oberflächlich und gleichgültig über die unendlichen Leiden der Menschheit hinwegsieht, daß es vielmehr trotz dieser Leiden festgehalten werden muß, fügen die Midraschlehrer zu diesem טוב מאד die Worte hinzu זה המות und זה יצר הרע, daß auch der Tod und die Sünde nicht davon ausgeschlossen sind. Und so haben auch die herbsten Schicksalsschläge, die schwersten Erschütterungen diesen jüdischen Optimismus nicht wesentlich zu beeinflussen vermocht. Wie wenig äußere Schicksale diese Betrachtungsweise zu ändern vermochten, zeigt das Beispiel von R. Akiba. Er hat Zeiten erlebt, die in jedem anderen den Optimismus und die Hoffnungsfreudigkeit gänzlich vernichtet hätten: er sah den Untergang des jüdischen Staates, er war Zeuge des letzten Heldenkampfes unter Bar Kochba, den er zuerst selbst für den Erlöser gehalten hatte, und er erlebte auch noch die furchtbaren hadrianischen Verfolgungen, die dem Untergang Bethars folgten und denen er schließlich selbst zum Opfer fiel. Und R. Akiba war es, der nach dem Vorgang seines Lehrers Nachum die Devise hatte: „Was der Allbarmherzige tut, tut er zum Guten". Eine Gegenüberstellung optimistischer und pessimistischer Weltbetrachtung kann man auch in der Mischna Aboth II, 14, 15 erblicken. Da fordert R. Jochanan ben Sakkai seine Schüler auf, „den guten Weg zu bezeichnen, an dem der Mensch festhalten soll". Und die Palme erringt mit seiner Antwort R. Elasar ben Arach, der als das wichtigste „ein gutes Herz" bezeichnet. Ebenso wird auch bei der gegenteiligen Frage seine Antwort, daß „ein schlechtes Herz" das schlimmste sei, allen anderen vorgezogen. Es ist klar, daß R. Elasar nicht das gute oder böse Herz im

gewöhnlichen Sinne meint. Er scheint mit dem „guten Herzen“ eine Weltauffassung zu charakterisieren, die alles von der guten Seite betrachtet, die dazu neigt, allen Menschen, allen Situationen und Verhältnissen eine gute Seite abzugewinnen, die auch bei den bittersten Lebenserfahrungen niemals an der Welt und an der Menschheit verzweifelt, die also einem heiteren, lebensfrohen Optimismus huldigt. Und mit „dem bösen Herzen“ bezeichnet er jene trübselige, welt- und menschenfeindliche Betrachtungsweise, die überall nur die Schattenseiten des Lebens erblickt, der darum die Welt ihrem Wesen nach als der Abfall vom Guten erscheint.

Es ist nicht zu verwundern, wenn bei dieser jüdischen Grundanschauung die pessimistischen Philosophen die heftigsten Gegner des Judentums sind. In der Behauptung Eduard v. Hartmanns, daß der Pessimismus die Grundlage alles religiösen Empfindens sei, liegt insofern etwas Richtiges, als die Erkenntnis der Nichtigkeit und Vergänglichkeit des irdischen Lebens für den Menschen den stärksten Antrieb bildet, über dieses Dasein hinauszustreben und nach den ewigen Werten zu forschen, die das Bleibende sind in der Erscheinungen Flucht. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß jede Religion notwendig pessimistisch sein, daß sie die Zurückziehung vom Leben, den Verzicht auf jeden Genuß predigen müsse. Der Vorzug des Judentums besteht gerade darin, daß es das Leben durchdringen, daß es auch den Genuß und die Freude weihen und heiligen will. Und gerade שמחה של מצוה die innige Freude vor Gott ist nach jüdischer Auffassung der Quell wahrhafter religiöser Begeisterung, die Voraussetzung für השראת שכינה, für die Fähigkeit der göttlichen Inspiration. Die Gegnerschaft Hartmanns gegen das Judentum liegt übrigens mehr in anderen Momenten als in seinem Pessimismus. Weit schärfer als er und, wie es seiner Art entspricht, auch in der Form weit heftiger und leidenschaftlicher wendet sich Schopenhauer gegen die jüdischen Ideen. Schopenhauer ist unter den modernen Philosophen derjenige, der den Pessimismus am konsequentesten zum System ausgebaut hat. Er hat das instinktive Gefühl, daß der Ein-

fluß der jüdischen Kultur das stärkste Hindernis für die Verbreitung seiner Anschauungen bildet, und darum wird er nicht müde, das Judentum mit wütendem Eifer zu bekämpfen. „Es ist als ein Unglück anzusehen, sagt er, daß das Volk, dessen gewesene Kultur der unsrigen hauptsächlich zur Unterlage dienen sollte, nicht etwa die Inder oder die Griechen oder auch nur die Römer waren, sondern gerade diese Juden". Und über das טוב מאד der Bibel, über den jüdischen Optimismus ergießt er die ganze Schale seines Zornes. Er bezeichnet diesen Optimismus nicht nur als absurd, sondern auch als ruchlos und niederträchtig, als einen Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. Das Christentum, sagt er, ist seinem innersten Wesen noch pessimistisch, denn es hat indisches Blut in sich. Es lehrt, daß die Welt voll von Leiden sei, daß man ihren Genüssen entsagen, sie verneinen müsse. Die Verbindung zwischen dem Alten und Neuen Testament ist deshalb auch eine rein äußerliche, ihrem Wesen nach sind sie verschieden; denn jenes ist Optimismus, dieses Pessimismus.

Um die Gegnerschaft Schopenhauers mit seinem Pessimismus gegen den jüdischen Optimismus richtig zu erfassen, müssen wir uns die Bedeutung dieses Pessimismus zuvörderst klar machen. Es gibt zweierlei Arten von Pessimismus: den genußsüchtigen und den religiös-moralischen. Schopenhauers Lehre enthält beide, obwohl sie eigentlich nichts miteinander gemein haben. Der religiös-moralische Pessimismus will durch die Tiefe der Welterkenntnis zur Weltentsagung und Willensverneinung, zur Askese führen. Das Judentum ist zwar seinem Wesen nach auch diesem Pessimismus nicht zugetan, aber es widerspricht ihm nicht geradezu. Daß die Genüsse der Welt eitel sind und keine Befriedigung gewähren, daß sie viele Leiden in sich birgt, spricht auch Koheleth aus. Daß die Menschheit eine sündige, daß die Tugend selten und das Laster häufig ist, ist eine Wahrheit, der sich niemand verschließen kann. Also Ansätze zu einem solchen Pessimismus sind auch im Judentum vorhanden, auch einzelne der Weisen des Talmud sprechen sich in diesem Sinne aus, und es hat in der Tat solche Richtungen

im Judentum gegeben. Die ungewöhnliche Gegnerschaft Schopenhauers gegen das Judentum aber hat ihre Wurzel in dem genußsüchtigen Pessimismus. „Genußgier und Pessimismus, sagt ein bekannter Literarhistoriker, gehören zusammen wie die Krankheit und das Symptom“. Wenn man von dem Grundsatz ausgeht, daß das Glück des Menschen von den positiven, den fühlbaren Genüssen bedingt ist, die ihm das Dasein bietet, und wenn man an diesem Maßstab das Leben mißt, dann muß man zum Pessimismus gelangen, dann muß man sagen, daß in der Tat die Leiden der Welt ihre Freuden bei weitem übersteigen. Aus einer solchen Vergleichung der Leiden und Freuden des Lebens hat nun auch Schopenhauer den Schluß gezogen, daß die Gefühle der Unlust und des Schmerzes an Zahl wie an Stärke weit mächtiger sind als die angenehmen Empfindungen, daß die Welt weit mehr und heftiger gequält als erfreut werde und man mit Petrarca sagen müsse: Tausend Genüsse können nicht eine einzige Qual aufwiegen. Kurz gesagt: die in der Welt vorhandene Summe der Unlust ist in jedem Augenblicke größer als die der Lust. „Das Wohlsein ist bloß negativ. Daher eben werden wir der drei größten Güter des Lebens, Gesundheit, Jugend und Freiheit nicht als solcher inne, solange wir sie besitzen, sondern erst, nachdem wir sie verloren haben. Denn auch sie sind Negationen“. — Diese Schlußfolgerung geht von dem Gedanken aus, daß jeder Genuß, jede Freude den Charakter der Wollust haben müsse. Die Welt aber hat nicht genug solcher mühelosen, raffinierten und üppigen Genüsse, welche die Genußgier zu befriedigen geeignet sind; darum ist sie schlecht. Dieser Anschauung nun ist das Judentum allerdings diametral entgegengesetzt. Denn das Judentum betrachtet die Welt nicht als ein Mittel zur Genußbefriedigung, es erkennt in dem Leben vielmehr eine Aufgabe. Wir sind nicht hier auf Erden, um in dem Gefühle der Wollust zu schwelgen, um von einem Sinnenreiz zum andern zu eilen, sondern um uns als Menschen zu bewähren, um eine sittliche Vollkommenheit zu erlangen. Und darum ist auch das Leid als ein Mittel zur sittlichen Läuterung gut, d. h.

zweckentsprechend. Über allen Schicksalen des Menschen erhebt sich in seiner Erhabenheit der Gedanke der Pflichterfüllung; er ist der moralische Stützpunkt, der den Menschen stets aufrechterhält, der Rettungsanker, der ihn in allen Lebenslagen vor Verzweiflung bewahrt. Dieser Gedanke kommt auch in Koheleth zum Ausdruck. Koheleth ist der einzige jüdische Schriftsteller, den Schopenhauer öfters anführt. Er nennt ihn den „genialen", den „zwar noch jüdischen, aber so philosophischen". Aber in seiner eigentlichen Bedeutung hat er diesen Koheleth doch nicht begriffen. Gewiß sind alle Genüsse eitel; Koheleth streift den ganzen Blütenstaub des Lebens hinweg, nichts hält stand vor seinem kritischen Blick, alles ist eitel, aber eins bleibt zuletzt doch bestehen: „Gott fürchte und seine Gebote beobachte, denn das ist der ganze Mensch".

Indessen hat der Gegensatz zwischen der theistisch-optimistischen Anschauung und dem tatsächlich vorhandenen Übel die Weisen und die Denker des Judentums von jeher beschäftigt. Es handelt sich dabei nicht um die Frage nach dem Ursprung des Übels; diese Frage kann von dem glaubenstreuen Juden, der alles auf den einzigen Gott als Weltschöpfer zurückführt, gar nicht erhoben werden. Deshalb drehen sich die Erörterungen meist um das Problem, was der Zweck des Übels sei, warum die Leiden der Menschheit so groß, die Sünde und das Laster so verbreitet seien, und vor allem wie das Mißverhältnis zwischen Tugend und Glück zu erklären sei. Die letztere Frage finden wir schon bei den Propheten. So klagt Jeremia: „Zu gerecht bist Du, o Ewiger, als daß ich mit Dir hadern sollte; aber vom Rechte möchte ich mit dir reden: Warum ist der Weg der Frevler glücklich, sind in Frieden alle die Treulosen"? Und Habakuk fragt: „Du, reinen Blickes, daß Du nichts Böses schauest, und der Du auf Unrecht nicht zu blicken vermagst, warum siehst Du zu den Treulosen, schweigst, wenn der Frevler vernichtet den, der gerechter ist als er"? Auch der Psalmist fühlt sich immer und immer wieder gedrungen, seinem tiefen Schmerz über das Glück der Frevler und die Leiden der Gerechten Ausdruck zu geben. Am

schärfsten wird dieses Problem im Buche Job gestellt. Es bildet den Kernpunkt des Buches, wenn auch darüber hinaus pessimistische Betrachtungen über das Leben im ganzen daran geknüpft werden. Der Meinung seiner Freunde, daß Sünde und Leiden immer einander entsprechen, tritt Job im Gefühl seiner Unschuld mit scharfen und treffenden Worten entgegen. Die Reden Elihus sprechen den Gedanken aus, daß Leiden auch zur sittlichen Läuterung verhängt werden können. Noch mehr aber erscheint das Moment hervorgehoben, daß der Mensch, der die erhabenen Werke Gottes nicht zu begreifen vermag, sich auch nicht erkühnen darf, sein Walten und seine Vorsehung durchdringen zu wollen.

Im Talmud finden sich, wie bereits angedeutet, auch manche Aussprüche, die zum Pessimismus neigen. „Zweieinhalb Jahre, heißt es an einer Stelle (Erubin 13b), stritten die Schulen Schammais und Hillels; die einen sagten: Es ist besser für den Menschen, daß er geschaffen ist, als wenn er nicht geschaffen wäre. Die andern sagten: Es wäre besser für ihn, er wäre nicht geschaffen worden.“ Schließlich einigte man sich dahin, daß es besser wäre, nicht geschaffen zu sein. Nachdem der Mensch aber einmal geschaffen ist, sei er bestrebt, seine Taten immer rückschauend zu prüfen, d. h. immer vollkommener zu werden. Der Mensch soll überhaupt nicht das Verlangen hegen, hier auf Erden das Glück zu finden in dem Sinne, wie es die große Menge auffaßt; denn „diese Welt gleicht nur einer Vorhalle gegenüber der künftigen Welt“, sie ist nur der Ort der Vorbereitung für das Jenseits. Aber der Grundton in der Weltanschauung der Talmudweisen ist dennoch durchaus optimistisch. Das zeigt sich besonders in der Vorschrift, daß man Gott ebenso für die traurigen Schickungen preisen müsse wie für die freudigen; denn ob er sich als strafender Richter oder als gütiger Vater offenbart, es bleibt derselbe Gott, und מדת הרחמים und מדת הדין sind nur verschiedene Arten seines Waltens. Das Mißverhältnis zwischen Tugend und irdischem Glück wird rückhaltslos anerkannt. R. Jannai sagte sogar: „Wir wissen nichts zu sagen über das Glück der Frevler noch

auch über die Leiden der Gerechten". Aber der Eindruck dieses Mißverhältnisses wird gemildert durch den Hinweis auf die ausgleichende Gerechtigkeit im künftigen Leben. Und es liegt auch in dem natürlichen Verlauf der Dinge, in der relativen Selbständigkeit, die Gott dem Schöpfungswerke verliehen hat, daß nicht jeder den Lohn seiner Taten hier auf Erden finden kann. לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות Und einem Frommen, der in großer Armut lebte, wird auf seine Klage geantwortet: „Wünschst Du etwa, daß Deinetwegen die Welt zerstört würde, damit Du in eine andere Konstellation hineingeboren werden kannst"? Nur in ganz außerordentlichen Fällen greift Gott wundertätig in das Getriebe der Welt ein; durch eine häufigere Durchbrechung der natürlichen Ordnung würde ja auch die Willensfreiheit gefährdet werden.

Unter den späteren großen Denkern des Judentums hat sich besonders Maimonides mit dem Problem des Übels in der Welt eingehend beschäftigt. Er geht von der Anschauung aus, daß die Welt durchaus nicht, wie man gemeinhin annimmt, um des Menschen willen da sei, daß vielmehr jedes Naturding um seiner selbst willen geschaffen sei, wie ja auch jeder Teil der Schöpfung für sich selbst als „gut" bezeichnet wird. Demnach könne sogar, wenn im Leben des Menschen das Übel überwiege, daraus kein Schluß für die Beurteilung der Welt im ganzen gezogen werden. Aber auch die Leiden des Menschen stehen mit dem Grundsatz der göttlichen Güte nicht in Widerspruch; denn die Übel, die ihn vermöge der Naturnotwendigkeit treffen, seien nur in geringer Anzahl vorhanden und mit Rücksicht auf das Wohl der Gattung unvermeidlich, die meisten jedoch seien auf die Schuld des Menschen selbst zurückzuführen. Maimonides unterscheidet drei Arten von Übeln: die einen entspringen aus der Natur des Entstehens und Vergehens, die zweiten sind diejenigen, welche die Menschen sich gegenseitig durch Gewalt zufügen, und die dritten und häufigsten sind diejenigen, welche der Mensch durch eigene Schuld, durch Unverstand und Maßlosigkeit sich zuzieht, für die also Gott nicht verantwortlich gemacht werden kann. Von den letzteren

gilt das Wort der Schrift: „Die Torheit des Menschen verkehrt seinen Weg, und über den Ewigen ist sein Herz erzürnt“. Die Frage aber, warum Tugend und äußeres Glück so selten vereinigt sind, bedarf nach Maimonides gar keiner Rechtfertigung. Denn der Lebenszweck des Menschen auf Erden ist nicht der Besitz irdischer Güter, sondern die Vollkommenheit seines Geistes, die Erkenntnis Gottes und die Liebe zu ihm, die von den äußeren Verhältnissen unabhängig ist; eine Auffassung freilich, die wohl den Philosophen, nicht aber den einfachen Mann aus dem Volke zu befriedigen geeignet ist.

Eine besondere Betonung erfährt das Moment des Optimismus in den chassidischen Schriften. Der Chassidismus hat bekanntlich den Gedanken, daß „die Herrlichkeit Gottes die ganze Erde erfüllt“, in einer an den Pantheismus streifenden Konsequenz zur Durchführung gebracht. In allen Erscheinungen der Natur und des Lebens offenbart sich der allgütige Gott, und so sind auch die Übel ihrem Zweck nach Wohltaten; nur kann sie der beschränkte Blick des Menschen als solche nicht erkennen. Der Optimismus ist aber nach chassidischer Auffassung für das ganze religiöse Leben von hoher Bedeutung. Denn eine wichtige Voraussetzung für den wahren Gottesdienst ist התלהבות, die feurige Begeisterung, die aber nur in freudig gehobener Stimmung erlangt werden kann. Trübsinn und Pessimismus lenken deshalb von Gott ab, Freude und innere Zufriedenheit führen zu ihm hin.

Mit Recht bringt Schopenhauer überall den jüdischen Optimismus mit dem Theismus in Zusammenhang. Nur der tiefe Glaube an Gott, an die Beherrschung des Weltalls durch ein allweises und allgütiges Wesen gibt dem Menschen die Möglichkeit, die unendlichen Leiden des Daseins zu überwinden und dabei doch seine Frische und Lebensenergie zu bewahren. Auch die Überzeugung von der Unergründlichkeit des göttlichen Waltens läßt uns das Übel in der Welt in einem anderen Lichte erscheinen. Dem Kinde ist der Zweck einer Operation, die ihm vielleicht das Leben rettet, unverständlich; es merkt nur die Schmerzen, die ihm bereitet werden. — Für den Juden

war auch der Gedanke an die große Sendung Israels eine starke Stütze zur ruhigen und gelassenen Ertragung der schweren Schickungen des Lebens. Der Zweck des Menschen ist nicht der Genuß, nicht das „Sichausleben", sondern die Einsetzung seiner ganzen Persönlichkeit für die Heiligung des göttlichen Namens. In dieser unbedingten Pflichterfüllung selbst aber liegt hinwiederum ein so beseligendes Moment, daß die Leiden und Verfolgungen einen großen Teil ihrer Furchtbarkeit dadurch verlieren. — Wir haben es selbst erlebt, daß ganze Regimenter, den Tod vor Augen, singend in die Reihen der Feinde stürmten. Israels Söhne haben sich oft genug in der Geschichte als eine solche Schar von Gottesstreitern bewährt, denen das Leben gering erschien, wo es die Ehre Gottes galt. Der sittliche Mensch, der sich als Träger einer großen Idee fühlt, empfindet die Verwirklichung dieser Idee als ein so hohes Glück, daß davor alle äußeren Güter ihren Reiz verlieren. Trotzdem ist der Gedanke der Vergeltung, des Zusammenhangs zwischen Tugend und Glück, im Judentum durchaus nicht von untergeordneter Bedeutung; denn er bildet einen Teil des sittlichen Bewußtseins, ein Postulat der göttlichen Gerechtigkeit. Diese Forderung aber findet ihre Erfüllung für den einzelnen in dem Glauben an עולם הבא, an die ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits, für die Gesamtheit in der Hoffnung auf ימות המשיח, auf die einstige Erlösung. Für die Pflichterfüllung selbst kommen freilich diese Momente durchaus nicht in Betracht; denn „wir sollen nicht wie Knechte sein, die dem Herrn dienen in der Absicht, Lohn zu empfangen". Der Optimismus an sich aber ist ein mächtiger Hebel für die kraftvolle Betätigung im Leben, ist geradezu eine Voraussetzung für die Förderung des kulturellen und sittlichen Fortschritts der Menschheit. Der Pessimismus kann, wie das Beispiel der Inder zeigt, höchstens zu einer Sittlichkeit führen, die sich im Leiden und Dulden äußert, der Optimismus allein gibt dem Menschen die Energie, schaffend und sittlich gestaltend auf das Leben einzuwirken.



Biblische Motive in Goethes „Faust“.

Von Dr. Leo Deutschländer, Berlin.

III.

Neben Moses erscheint in Herders bedeutungsvollem Werk Elijahs erhabene Gestalt. Ein Liebling des Jahrhunderts, das im stürmischen Aufwärtsdrängen all seine Kräfte machtvoll enthüllte und aus der Gotterscheinung dieses Sehers den eigenen Feuergeist gar oft zu besänftigen strebte. So Hamann und Herder[1]), Klopstock und Wieland[1]). Das Erlebnis in der Wüste ist der Höhepunkt in diesem prophetischen Leben und erscheint in getreuem Spiegelbild in den Werken der Zeit; nur in der Ausdeutung des geschichtlichen Zusammenhanges waltete der eigene Geist. Am Karmel hatte Elijah seinem Volke den Weg der Wahrheit gewiesen und mit dem Aufgebot seiner gewaltigen Kraft, der Rede und der Tat, den Kampf gegen die Baalspriester geführt; doch in der Wüste, am Fuße des Gottesberges, wohin die Verzweiflung ihn trieb, brach er zusammen, von unendlichem Weh über die Verstocktheit seines Volkes erfüllt. Da wird der müde, todeswunde Geist durch das Nahen einer göttlichen Erscheinung wundersam belebt.

„Und sieh, Gott ging vorüber;
Ein großer harter Sturm,
Der Berge zerriß und Felsen spaltete . . . .
Doch Gott, er war im Sturme nicht.
Und hinterm Sturme kam ein Erderbeben,
Gott war im Erderbeben nicht.
Und hinterm Erderbeben Feuer,
Im Feuer war Gott nicht . . . .“[1])

Doch nach dem Feuer ein sanftes Säuseln. Aus ihm erklang die Gottesstimme und wies dem Propheten, „der alles im Sturme verbessern wollte, Gottes linden Gang und seine langmütige sanfte Natur“[2]). Mit anderem Mut vollzog er das Abschiedswerk seines Lebens, bis daß der Himmelswagen ihn der irdischen Welt auf immer entrückte.

---

[1]) Geist der ebr. Poesie II 2

[2]) Messias XI, Obern XII

Dramatische Wucht und tiefe Geisteskraft haben in diesem Prophetenleben sich zu unübertroffener Harmonie vereint; kein Wunder, daß an das Messiassehnen unseres Volkes sich diese Gestalt am innigsten geknüpft. Und für unsere Betrachtung an dieser Stelle nun auch verständlich, wenn der Heros der deutschen Dichtung zu ihr sich hingezogen fühlte und die Schöpferkraft der eigenen Seele an diesem Quell belebte. Denn daß Elijah in der Gedankenwelt Goethes einen vorherrschenden Platz behauptet hat, verraten nicht nur die genannten Werke der Zeit, die für seine dichterische Entwickelung von hervorragender Bedeutung sind, verrät vielmehr Goethe selbst, wenn er unseren Propheten neben Moses als den „Großen Vorfahren“ [1]) des Stifters seiner Religion preist. Vollends gar zeigt der Entwurf zu einer Bibeldichtung für die dreihundertjährige Feier des Reformationsfestes, daß sich das Leben und Wirken des Propheten aus der altbiblischen Überlieferung fest in die Seele des Dichters geprägt hat[2]).

In der Gegenüberstellung mit den Priestern des Baal, die heuchlerisch „durch Härte und Roheit imponieren“, sollte des Propheten Bild in besonderem Glanze erscheinen. Die stille Hoheit des einzigen Gottes sollte sein Wort verkünden; in leuchtender Rede hebt er sie hoch über das gleißnerische Idol, mit dem die heidnischen Seher das reine Heiligtum befleckt. Der Zufall hat es gefügt, daß Goethe jene Gedanken, die für Elijahs Rede bestimmt waren, näher ausgeführt hat:

„Was soll all der Prunk bedeuten,
Regt er nicht der Seele Spott?
Wenn wir in das Freie schreiten,
Auf den Höhen, da ist Gott.
Auf den Höhen rein umsäuselt. . .“ [3])

Hier schon bricht des Dichters Griffel ab. Und was er hier der Menschheit versagt, hat er ihr, wenn auch verhüllt, in seinem Lebenswerk gegeben. Denn auch Elijahs Gestalt hat

---

[1]) Werke 32,172.

[2]) Werke 16,578.

[3]) Diese Verse sind erst seit kurzem bekannt und u. W. bisher nur in die große Weimarer Ausgabe aufgenommen.

die Faustdichtung in Einzelgedanken vertieft, in Einzelbildern künstlerisch gehoben.

Die Erkenntnis, die der Seher in der Wüste gewonnen, daß nicht im Sturmesbrausen, nicht im Feuerwüten die Allmacht Gottes sich kundtut, vielmehr im leisen Säuseln sich offenbart, wird in dem himmlischen Prolog von den Engeln in ihrem Lobgesang zur hohen Lehre verkündet. Jeder von ihnen hat Auge und Ohr für die gewaltigen Wunder des Universums und preist mit ergriffener Seele die überwältigende Größe des Weltenlaufs. Ob Raphael den „Donnergang“ der Sonne ehrfürchtig lobt,

„Ihr Anblick gibt den Engeln Stärke,
Wenn keiner sie ergründen mag,
Die unbegreiflich hohen Werke
Sind herrlich wie am ersten Tag“

ob Gabriel die Erdenpracht im Hymnus besingt, wo „Paradieseshelle wechselt mit tiefer, schauervoller Nacht“, im Geiste aller lehrt Michael die biblische Wahrheit, daß „die ruhige Stetigkeit des Naturlaufs der höheren Erkenntnis ein deutlicheres Zeichen der Allmacht Gottes ist als die großen, erschütternden Unterbrechungen durch Sturm und Gewitter“ [1]), und so verehren die Boten des Herrn „das sanfte Wandeln“ im täglichen irdischen Geschehen als die gleiche Offenbarung göttlicher Kraft und Größe.

Als ein „Wunderwerk von Rhythmus und Melodie“ hat man den Wechselgesang der Engel gepriesen: „Orgeltöne so tief und klangvoll und Silbenharmonien von solchem Reichtum, daß sie in uns Ahnungen von endloser Ausdehnung erregen“ [2]). Dies die allgemeine Empfindung. Aber weil der Zauberklang der Worte also wirkte, hat man die Frage nach dem Zwecke des Gesanges bisher nicht gestellt, und die Bedeutung der tiefen Wahrheitslehre für das Werk selbst nicht gewürdigt. Nicht als stimmender Akkord, wie die Eingangslieder im „Tell“ sind der Engel Worte in der Dichtung vorangestellt. Goethe liebt es, schon früh in irgend einer Form den Weg oder das Mittel anzudeuten, das den Schlüssel zur Lösung des Problems enthält.

---

[1]) Witkowsky II S. 197.

[2]) Boyesen, Kommentar S. 23.

So erscheint es als ein feiner Zug dramatischer Gestaltungskraft, wenn Faust in der Bibelübersetzung den Begriff des Logos mit dem Ausdruck jenes Ideals wiedergibt, zu dem er sich erst durch harten Lebenskampf emporringen muß. Nicht das Wort, nicht der Sinn, auch nicht die Kraft, sondern die **Tat** mußte für den Dichter und seinen Helden als weltbewegende Idee am Anfang des Geschehens stehen, und indem Faust sich zu dieser Überzeugung bekennt, weist er schon jetzt, noch bevor der Kampf mit dem Verführer begonnen, auf das Endziel hin, das er, der Strebende, erst später für die Erlösung ergreift. (Wir wählten dieses Beispiel, weil es gleichzeitig zeigt, wie der Denker Goethe von dem neutestamentlichen „Im Anfang war das Wort zu dem altbiblischen בראשׁא ברא „Im Anfang war die Tat“ zurückgekehrt ist).

Das der Prolog für die „Idee“ des ganzen eine ähnliche Aufgabe erfüllen sollte, hat schon die Betrachtung der „Hiob“-Idee gezeigt. Oder lassen die Worte des Herrn auch nur den geringsten Zweifel, wer in dem Kampf zwischen ihm und dem teuflischen Verführer Sieger bleiben wird?

Nun kann aber auch der Sphärensang der himmlischen Schar nicht opernhafte Einleitung sein; die ihm innewohnende Wahrheitskraft und vor allem die unendliche Bedeutung, die sie für den Dichter selbst besitzt, der als Denker mehr noch als Mensch den Leidens- und Läuterungskampf seines Helden gelebt, läßt solche Deutung nicht zu. Und daß in der Tat der Elijah-Gedanke für Goethes religiös-sittliches Fühlen ein nicht zu unterschätzendes Gewicht besaß, wollen wir nicht durch unsere Anschauung beweisen, deren Objektivität durch das Hinneigen zur biblischen Quelle vielleicht unbewußt erschüttert ist, sondern durch die Stimme eines völlig unbefangenen Gelehrten, dem wir das klassische Buch über „Goethe als Denker“ verdanken. Hermann Siebeck erblickt bei voller Würdigung der Tatsache, daß Goethe in religiöser Beziehung verschiedene Bedürfnisse hegte „und im wesentlichen eine Verschmelzung seines Naturpantheismus mit dem Verlangen nach einem menschlich-persönlichen Verhältnis zu seinem Gott“ erstrebte, „das Indi-

viduelle und Eigenartige“ seiner Frömmigkeit in jenem Elijahgedanken, den er in einem Kernspruch des Dichters erblickt: „Sollten wir in Blitz, Donner und Sturm nicht die Nähe einer überwältigenden Macht, im Blütenduft und im lauen Luftsäuseln nicht ein liebevoll sich annäherndes Wesen empfinden dürfen?“ [1]). Daß dieses Wort sich völlig, fast wörtlich mit dem biblischen deckt, erkennt man auf den ersten Blick, und die Bedeutung im Hymnus der Engelchöre wird nun nicht mehr unterschätzt werden dürfen: eine Grundidee des ganzen Gedichtes wird durch das hohe Erlebnis des jüdischen Propheten deutlich gemacht.

Erst nach langem schmerzlichen Irren wird der Held unserer Dichtung erfahren, daß das wahre Glück, das höchste Lebensziel der Menschen auf dieser Welt nicht in dem Wunsch und Streben ruht, im stürmischen Tatendrang der Erde ganzes Weh und ganzes Glück zu tragen, im promethëischen Drange die Pforten dieser Welt zu sprengen, um durch alle Schrecken und Wunder zu einem irrig ersehnten höheren Dasein zu gelangen, er wird vielmehr das wahre Ideal am Schluß seines Erdenwallens in jener begrenzten Sphäre erschauen, die schon der Engel Lobgesang gewürdigt hat.

„Denn wer etwas Treffliches leisten will,
Hätt' gern etwas Großes geboren,
Der sammle still und unerschlafft
Im kleinsten Punkt die höchste Kraft.“

Solches Ideal hat der Sterbende als „der Güter Höchstes“ erkannt, „im Vorgefühl von solchem hohen Glück“ von „dem höchsten Augenblick“ seines Lebens Abschied genommen. Die Engel aber bedürfen solchen Lebenskampfes nicht; sie verkünden schon vorher der „Weisheit letzten Schluß“ wie die Gottheit selbst den Ausgang der Prüfung.

Auch künstlerisch hat Elijahs Gestalt und Geschick befruchtend gewirkt. Zunächst sein Ende, die Fahrt gen Himmel auf feurigem Wagen. In einem Jugendwerk der Geschichte Gottfriedens die ersten leisen Anklänge; stärker

[1]) Werke (Hempel) 19,121 Siebeck S. 142.

tönen sie in unserem Werk, im Todeswunsch Fausts vor Anbruch des Ostermorgens. Nachdem der Erdgeist im Donnerton den „Erdenwurm“ in seine irdischen Schranken gewiesen, da ward in des Helden Brust mit ungeheurer Macht der Seelenkampf entfacht, und vor sein geistiges Auge trat mitleidlos die weltenweite Kluft, die ihn, „das Ebenbild der Gottheit“, so grausam rückwärts stieß „ins ungewisse Menschenlos“.

„Den Göttern gleich' ich nicht! Zu tief ist es gefühlt
Dem Wurme gleich' ich, der den Staub durchwühlt.“

Und Todessehnsucht naht schleichend, sänftigend in das gebeugte Herz. Und nun ein Gesicht!

„Ein Feuerwagen schwebt auf leichten Schwingen
An mich heran! Ich fühle mich bereit,
Auf neuer Bahn den Äther zu durchdringen, . . .“

Elijahs Feuerwagen! Das ist gewiß und bedarf keines weiteren Wortes. Ob auch der Seelenkampf vorher seine Glut aus der Prophetenseele geschöpft — wir wollen diese Frage nicht entscheiden, erinnern nur an den biblischen Bericht, der in der Form einfacher, kühler, allein im Innern die gleiche Wucht verhüllt. Hochaufgerichtet hatte der Prophet am Karmel gestanden, als wahrer Diener des Herrn. „Ewiger, laß heute kund werden, daß Du Gott in Israel bist, ich aber dein Knecht, und daß ich auf dein Geheiß dies alles getan“[1]). Gott erhörte, ganz wie sein Diener gefleht und dann — welch grausame Enttäuschung! Wie die heidnische Königin in Rachelust sein Leben forderte, und niemand aus dem Volke sich schützend vor den Gottesmann gestellt! So trieb die Verzweiflung ihn hinweg; vergeblich war Gottes Liebe, seine Stärke — „und er ging hinein in die Wüste eine Tagereise weit, kam und setzte sich unter einen Ginsterstrauch. Da wünschte er sich den Tod und sprach: Es ist genug, o Gott; nimm meine Seele, denn ich bin nicht besser als meine Väter“[2]). Und als die Gottesstimme fragte, warum, Elijah? Da bricht der Schmerz mit verhaltener

---

[1]) I. Kön. 18,36
[2]) 19,4.

Gewalt hervor: Geeifert habe ich für den Ewigen, den Gott der Heerscharen und nun . . .? Die Stimme des Herrn belebt und scheucht den Todeswunsch; in unserer Dichtung tönen aus der benachbarten Klosterkirche die Klänge der Osterglocken herüber und träufeln Balsam neuen Lebensmutes in das gequälte Herz.

Zum Zeichen, daß sein Erdenberuf in seinem Jünger Elisa eine würdige Nachfolge erhalten hat, läßt ihm der Prophet vor seinem Scheiden den Mantel zurück[1]); mit ihm entfaltet Elisa die gleiche Macht wie sein Gebieter. (Die Disharmonie, die einen Samuel von Saul, nachdem dieser der Königswürde durch eigene Schuld unwert geworden, trennen mußte, enthüllt sich symbolisch in dem Riß des Prophetenmantels, den der sündige König ergreifen wollte, doch jetzt nicht mehr halten konnte[2]). Wir glauben eine Entwickelung auch dieses Motivs in der Dichtung zu erkennen.

Durch die Verbindung mit Helena, die in ihrer unvergänglichen Schönheit als das Ideal der klassischen Antike erscheint, sollte Faust zu einer höheren Lebenssphäre emporgeführt werden. Es gelingt ihm, die Heroine aus dem Reiche der Mütter zu bannen und aus dem kurzen Blütentraum der Gemeinschaft die heiß begehrte „Gesundheit antiken Daseins“ zu gewinnen, die seinem wildstürmenden Leben erst das rechte Maß gewährt[3]). Durch das Symbol des Mantels hat der Dichter deutlich gemacht, daß der Held sein Ziel erreicht hat, denn erst der Mantel, Helenas Vermächtnis, führen ihn mit Zauberkraft in die Heimat zurück, wo er dem Gipfel seines Tatenlebens geläutert entgegenstrebt.

Weder Euphorion, der aus dem Bunde mit Helena entsprossen, noch die Mutter selbst können auf der Erde verbleiben. Der Knabe entschwindet zuerst. In unbezähmbarem Drange hatte

[1]) II. Kön. 2,13
[2]) I. Sam. 15,27.
[3]) Mehr kann hier über die Bedeutung des Helena-Aktes nicht gegeben werden; siehe Kommentare zu Faust.

er die Weite der Erdenwelt überflogen und war dorthin nicht zurückgekehrt. Aber „Kleid, Mantel und Lyra bleiben liegen" „Wolltest Herrliches gewinnen, aber es gelang dir nicht", so singt der Trauerchor, läßt aber die Hoffnung erklingen, daß die herrlichen Gaben des Jünglings, des „schönsten Sterns des dichterischen Jahrhunderts"[1]), in einem neuen Erben erstehen werden.

Der Todesruf des Kindes: „Laß mich im düsteren Reich, Mutter, nicht allein" zwingt dann auch Helena zum Abschied von der Welt. „Sie umarmt Faust, das Körperliche verschwindet Kleid und Schleier bleiben Faust in den Armen". Und einige Zeilen später gibt der Dichter selbst die Deutung: „Helenens Gewande lösen sich in Wolken auf, umgeben Faust, heben ihn in die Höhe und ziehen mit ihm vorüber". Hier lebt die Seele des biblischen Motivs. Wie Elisa mit dem Mantel seines Herrn auch dessen Geist über sich fühlte[2]), so sollte Helenens Gewand, das in Fausts Hand verblieb, ein Symbol dafür sein, daß sich der Ewigkeitskern hellenischen Wesens nunmehr harmonisch in seine nordische Natur gefügt hat. Über viele andere Deutungsversuche dieser Episode hat schon der Dichter gelächelt; nur einem, der in unserem Sinne das Symbol erkannt und, wie es scheint, auch die biblische Quelle in den Vorstellungskreis gezogen, hat Goethe im bewundernden Ausruf zugestimmt. „Die Mutter folgt dem Kind, und ihr Gewand bleibt in der Hand der Kraft, die es festzuhalten vermag, in der Hand Fausts, der dieses sich zum Wolkenwagen nun gestaltet, der ihn aufwärts trägt"[3]).

So schrieb ein kluger Leser, der den Dichter mit diesem Wort für „tausend alberne Dunstköpfe" entschädigte.

Es erhebt sich nun noch eine letzte Frage: wie gelangt ein biblisches Motiv in jene Welt, von welcher der Dichter mit sorgsamster Mühe jeden nicht griechischen Zug hat ausschalten

---

[1]) Goethe von Byron.

[2]) vgl sowohl I. Kön 19,19 ff. als II. Kön. 2,8 u. 13 ff.

[3]) Näheres s. Witkowki II S. 131.

wollen? In die Totenklage um Lord Byron hat sich das Motiv gedrängt, und diese Tatsache macht uns seine Stellung in der hellenischen Umgebung verständlich. Goethe hat in Byron das höchste dichterische Talent des Jahrhunderts begrüßt, aber geradezu mit „Ehrfurcht“ die biblischen Werke dieses früh vollendeten Geistes betrachtet. Für ihn war Byron der Dichter, dessen Bestimmung die „Dramatisierung des Alten Testamentes“ gewesen, dessen früher Tod diesen Dichtertraum, auf den er selbst verzichten mußte, vor dem Reifen vernichtet hat [1]). In Euphorions Gestalt hat Goethe dem Dichtertalent Byrons und seinem tragischen Geschick ein Denkmal gesetzt und in feiner Charakterisierungskunst, die er oftmals übte, die Bedeutung Byrons für die Bibel angedeutet. Wir können diesen Zug in der Goetheschen Kunst oftmals treffen, wie er in der Würdigung großer Männer den Ton ihres eigenen Wesens sucht und glücklich anschlägt. So schon bei dem ersten großen Anreger für altbiblische Dichtung, Herder. Als dieser dem Jüngling die ersten Lichter orientalischer Dichtung entzündete, und die jugendliche Seele nach weiterer „Offenbarung“ dürstete, verlangte sie danach unter dem biblischen Bild: „Ich lasse Sie nicht; Jakob rang mit dem Engel des Herrn, und sollt' ich lahm darüber werden!“ [2]) Und als ein Menschenalter später der Tod das alte Band völlig zerriß, ertönt wieder biblische Klage „Herder ist verzweifelnd in die Grube gefahren“ [3]). Vollends aber erscheint Herders Bild im „Maskenzug“ (1818) ganz im Lichte des eigenen Wesens und Wirkens.

Noch stärker entfaltete Goethe diesen persönlichen Zug seiner Kunst in der Würdigung Byrons. Als die biblischen

---

[1]) Der Ausspruch, in dem Goethe dieses Urteil fällte, mag wegen seiner Bedeutung und andererseits wegen seiner geringen Verbreitung hier wörtlich nach der Aufzeichnung eines englischen Besuchers folgen: „Goethe added: Byron should have lived to execute his vocation, to dramatise the Old Testament! What a subject under his hands would be the Tower of Babel!“ Goethes Gespräche ed Biedermann Bd V. S. 167.

[2]) Brief an Herder, Werke IV 1,264

[3]) Brief an Zelter.

Werke dieses Dichters, besonders der „Cain“, ihm den Ausdruck höchster Anerkennung entlockten, kleidet er sein Urteil in das Gleichnis der Bibel: „Byron ist der brennende Dornstrauch, der die heilige Zeder des Libanon in Asche legt.“ Daß Lob und Tadel hier sich eng verketten, erkennt der Bibelkundige sogleich[1]). Den gleichen Grundton, aber deutlicher in Worte gefaßt, weist das Gesamturteil über die Dichterpersönlichkeit Byrons auf: „Eine geniale Inspiration“ wird gerühmt, die im gewaltigen Schaffen das Höchste bezwungen, doch „gefährlich“ verbunden war mit einem ins „Unbegrenzte strebenden Naturell“. Erinnern wir uns, wie Herder und Goethe[2]) zur Prophetenkraft Elijahs geschaut, und im Windessäuseln den milden Gotteshauch erkannt, der besänftigend seine Seelenglut dämpfte, so wird uns verständlich, wenn in den Hymnus für das höchste dichterische Genie der Zeit sich Bilder und Ideen webten, die in sein Wesen, wenigstens in der Spiegelung von Goethes Seele, harmonisch sich fügen konnten.



Abraham Berliners wissenschaftliche Wirksamkeit.

Von Dr. Simon Eppenstein, Berlin.

I.

Im Talmud wird einmal die Frage aufgeworfen, ob das theoretische Studium (לימוד) oder das praktisch-religiöse Tun (מעשה) mehr Anerkennung verdient. Die Antwort lautet, daß diejenige Forschung verdienstlich ist, die zur praktischen Betätigung von Thora und Mizwoth führt. Unter diesem Gesichts-

[1]) vgl. die Quelle: Richter 9,15

[2]) s. o.

punkte sei in diesen „der Lehre und dem Leben im Judentum" gewidmeten Blättern das wissenschaftliche Wirken Abraham Berliners gewürdigt, der, satt an Jahren, am 8. Jjar dem Judentum entrissen wurde.

Die Beurteilung der Leistungen eines Mannes der Wissenschaft muß, selbst wenn sie von rein sachlichem Standpunkt geschieht, doch in gewissem Sinn auch an seinen örtlichen und zeitlichen Ausgangspunkt anknüpfen. Es wird sich im Verlauf unserer Darstellung zeigen, wie gerade dies vielfach für das literarische Schaffen Berliners bestimmend gewesen ist. Um es vorweg zu nehmen: Berliner ist der Typus des jüdischen Forschers, dessen gesamtes Streben der Anerkennung der großen Lehrer des Judentums und Erzieher zum religiösen Tun gilt. Ihre Werke wollte er dem gesamten Volke in einer solchen Form geben, daß ihre Verfasser mehr wirklich „gelesen" und nach ihrem wirklichen Werte geschätzt, als nur gewohnheitsmäßig „erhoben" werden. Im Grunde genommen, wird man ein solches wissenschaftliches Verfahren, das eben den, der es anwendet, als Mann einer ausgesprochenen religiösen Partei erscheinen läßt, als mit der wirklichen Wissenschaft nicht vereinbar erscheinen lassen. Soll diese doch voraussetzungslos sein. Aber für die jüdische Wissenschaft berührt sich mit dem zu Anfang angeführten Wort unserer Weisen der Ausspruch des Begründers der jüdischen Literargeschichte, Leopold Zunz. Wahre Wissenschaft ist taterzeugend. Treffend spricht es auch der Midrasch aus: groß ist nur die wissenschaftliche Erkenntnis, die, nach dem Worte in dem Gebet der Hanna: כי אל דעות ה' ihren Ausgangs- und Zielpunkt zwischen der Anerkennung des allmächtigen Richters und dem Glauben an den ewigen Gott des ewigen Volkes sucht und findet. Wer diese Ewigkeitswerte auch für das jüdische Volk leugnet und nicht sein wissenschaftliches Arbeiten auf sie einstellt, dessen Forschen ist, weil es den Grund, auf dem das jüdische Volk in seinen großen Führern sein Lehren und Leben aufrichtete, unterwühlt hat, durchaus fruchtlos. Sehen wir es doch an dem Wirken Abraham Geigers, dem das jüdische Volk als solches gar nichts galt, dem unsere

heiligsten Urkunden nur ein Gegenstand philologisch-kritischer Forschung, wie die Geisteserzeugnisse der Schriftsteller anderer Völker, waren, — daß seine Wissenschaft nicht „taterzeugend" war, so daß „mit ihm seine Weisheit starb" und keine Schule und kein Schüler sein vermeintliches Lebenswerk, wie er es in seiner „Urschrift" der Nachwelt überantwortet zu haben glaubte, fortgesetzt hat.

Wenn nun Berliners Tätigkeit eine andere und segensvollere Richtung genommen hat, so hat der Geist seiner Heimat nicht zum mindesten ihn dabei geleitet. In den kleineren Städten der Provinz Posen wirkten und lehrten damals Männer, die noch zu den Füßen der Idealgestalten eines Akiba Eger in Posen und Jakob Lorbeerbaum in Lissa gesessen und deren innige Frömmigkeit und echtjüdische Lebensauffassung in sich aufgenommen hatten. Hier pulsierte wahrhaftig jüdisches Leben, das seine Kraft vornehmlich aus dem „Quell lebendigen Wassers", aus der Bibel und dem Talmud, schöpfte. Daneben suchte man auch der Jugend, wenn auch nicht immer in regelrechtem Schulunterricht, weltliches Wissen in größerem und geringerem Maßstab zuzuführen. In einem solchen Kreis empfing der Knabe die ersten unauslöschlichen Eindrücke der Wertschätzung unserer Religionsurkunden nach ihrem eigentlichen Gehalt. Das alte und doch ewig junge Bethhamidrasch nahm ihn auf. In diesem Sprechsaal der „Stimme Jakobs" war es nun der Klang eines Namens, der einen mächtigen Nachhall in Berliner weckte, der Raschis, des immer bewunderungswürdigen, nie veralteten Erklärers der 24 heiligen Bücher und des geradezu unentbehrlichen Führers beim Studium des Talmuds. Besonders der Kommentar Raschis zur Tauroh, das volkstümlichste Buch der Judenheit, hat bald die Aufmerksamkeit des heranwachsenden Jünglings, der sehr früh schon in seiner Lehrtätigkeit Schüler in das Verständnis dieses Meisters der Auslegung einführen mußte, in nachhaltiger Weise geweckt und ihn so „lernend und lehrend" — wie er selbst in seinen Jugenderinnerungen von sich sagt — zum aufmerksamen Studium und zu wissenschaftlicher Vertiefung in das Werk veranlaßt. In eindringender, entsagungs-

voller Arbeit, wobei er „nichts Großes und Kleines außer acht ließ“, durch eine möglichst korrekte Textherstellung unter Tilgung unechter Stellen und mit gewissenhafter Angabe der Quellen im Talmud und in den Midraschim, aus denen Raschi geschöpft, gelang es Berliner, trotz einer anstrengenden Seelsorgertätigkeit in einer kleinen Gemeinde, das kostbare Juwel der rabbinischen Literatur in neuem Glanz erstrahlen zu lassen. Was übereifrige, manchmal aber auch unwissende Abschreiber hinzugefügt oder deren Unverstand verderbt hatte, das war nun von kundiger Hand hinweggeräumt. Die aus dem Kommentar Raschis zu schöpfende allsabbatliche Belehrung, — die einige große Lehrer sogar als religiöse Pflicht anempfehlen — konnte nun an der Hand einer zuverlässigen Ausgabe erfolgen. Zugleich war die Möglichkeit geboten, auch die Gewährsmänner des Erklärers zu Rate zu ziehen. Das war gerade damals in dem siebenten Jahrzehnt des verflossenen Jahrhunderts eine Tat. Einst war die Wissenschaft des Judentums aus einem der praktischen religiösen Betätigung feindlichen Kreise heraus durch Zunz' Aufsätze: „Etwas über die rabbinische Literatur“ und „über Salomo b. Isaac genannt Raschi“, in den Kreis der allgemeinen Literatur eingeführt worden — eine Bewahrheitung des Wortes von der „Kraft, die das Böse will und doch das Gute schafft“ —. Jetzt war, sogar zur Befriedigung weiter, auch in ihrem religiösen Denken und Tun fernstehender Kreise eine wissenschaftliche Leistung vollbracht worden, die, im Boden des überlieferten Judentums wurzelnd, dauernd Früchte hervorbringen sollte. Die Beschäftigung mit dem Kommentar Raschis zur Tauroh führte Berliner zu eingehenden Studien über die Lebens- und Familienverhältnisse des großen Meisters, wobei es ihm gelang, eine von früheren aufgestellte Vermutung von der Existenz eines vierten Enkels des Rabbi von Troyes, des bedeutenden Grammatikers, Salomo ben Meir, recht eigentlich als Wahrheit nachzuweisen, vor allem aber ein sehr reichhaltiges Material für die Geschichte der Erklärungen Raschis zu den verschiedenen Büchern der Bibel, wie auch zum Talmud, den Forschern darzubieten. Recht lehrreich sind dabei Berliners Nachweise

für den kulturhistorischen Boden, auf dem die Werke Raschis erwachsen sind. Als Frucht dieser fortgesetzten Studien gab er uns bei Vollendung seines 70. Lebensjahres die inhaltsvolle Schrift: „Beiträge zur Geschichte der Raschikommentare." Als eine Krönung der unausgesetzten Arbeit Berliners über Raschi haben wir die zweite Edition des Pentateuchkommentars zu betrachten, die, nach vielen Richtungen hin, eine Bereicherung auf diesem Gebiete bedeutet.

Mit der Herausgabe von Raschis Pentateucherklärung hatte Berliner zugleich auch dem Land, dessen berühmte Hochschulen der große Kommentator zur Vertiefung seines Wissens besucht hatte, dem Süden Deutschlands, seine Aufmerksamkeit zugewendet. Bezeichnet Raschi und der Kreis, in dem er dort geweilt hatte, den Höhepunkt der Talmudforschung für Jahrhunderte des Mittelalters, so ragt in dessen letztem Jahrzehnt im weiteren deutschen Sprachgebiet ein Mann hervor, dessen Leben und Streben uns in eine der leidvollsten Zeiten des Judentums, zugleich aber auch in eine Epoche der weithin sich erstreckenden Verbreitung des Talmudstudiums hineinführt: Israel b. Petachja Isserlein, der, aus Regensburg gebürtig, vom Ende des 14. bis in die Mitte des 15. Jahrhunderts zu Marburg in Steiermark, dann in Wiener-Neustadt, wirkte und eine solche Autorität genoß, daß, wie der sonst auch gegen die Früheren sehr schroffe und kritische Salomo Lurja es aussprach, „man von seinen Entscheidungen nicht abweichen dürfe". Die von ihm herrührenden Bescheide enthalten eine Fülle reicher Belehrung halachischen Stoffes, aber auch in kulturhistorischer Hinsicht, da er durch seine unmittelbaren und mittelbaren Schüler nach den entlegensten Gegenden wirkte, und die wenig freudvolle Geschichte jener Zeit sich in seinen Gutachten wiederspiegelt. Von dieser rabbinischen Autorität und seiner Zeit hat nun Berliner eine ebenso anschauliche, wie noch heute in jeder Hinsicht erschöpfende Darstellung gegeben. Hierbei eröffneten sich dem Verfasser Einblicke in das innere Leben der deutschen Juden im Mittelalter, wofür gerade die Schriften Isserleins und der von ihm benutzten Autoritäten besonders aufschlußreich sind. Das hierbei gewonnene Material

hat Berliner auch bald in einer nicht nur für die gelehrten Forscher, sondern auch für weitere Kreise interessanten Schrift: „Aus dem inneren Leben der deutschen Juden im Mittelalter,“ die er in einer zweiten Auflage mit Recht als „Beitrag für deutsche Kulturgeschichte“ bezeichnen konnte, verwertet. Hier führt uns der Verfasser in das alltägliche Leben der Juden Deutschlands ein, läßt uns ihre Freuden und Spiele, ihren Handel und Wandel, ihr Leid und ihre Trauer, ihr inniges Familienleben, ihre Fürsorge für die Erziehung der Söhne und Töchter, wie auch ihre Beziehungen zur Kultur der andersgläubigen Umwelt kennen lernen. Das Buch enthält eine reiche Fülle der Belehrung und zeigt uns die deutschen Juden in ihrer Schlichtheit und Innigkeit, ihrem תמימות, und läßt ihr Streben und ihre Leistungen zum mindesten ebenbürtig an die Seite der — nach dem Ausspruch Samuel David Luzzattos — weit über Gebühr von einer einseitigen Betrachtungsweise emporgehobenen spanisch-arabischen Judenheit treten. Man kann daher dieses Werk Berliners, in dem sich seine Meisterschaft in der Darstellung des Details am schönsten zeigt, in gewissem Sinn als Krönung seiner Würdigung Raschis bezeichnen, dessen Werden und schlichte Größe gerade dem Wurzeln im deutschen Wesen, infolge der nahen Verwandtschaft mit den hervorragendsten Familien des Rheinlandes, zu verdanken ist, während bei seinen Nachfolgern, den Tossafisten, schon zum Teil, wenn man den Vergleich wagen darf, der französische Esprit wahrzunehmen ist.

Das Streben Raschis, die Bibel, wo es angeht, auch dem einfachen Sinn zu erklären, jedoch den Auslegungen des Midrasch einen breiteren Raum zu gewähren, hat weithin anregend in seiner Umgebung gewirkt und jüngere Gelehrte, wie Joseph Kara und Schemaja aus Soissons — dem ja die letzte Arbeit aus Berliners Feder in diesen Blättern galt — zur Mitarbeit mit dem Meister geführt, der gern den mehr von der midraschischen Erklärungsweise sich entfernenden Jüngern ihr Recht einräumte; es wurde auch pietätvoll von den über den großen Ahnen weit hinausgehenden Enkel Samuel ben Meir anerkannt. Jedoch

andere Zeiten verlangten eine andere, mehr dem Scharfsinn, wie auch der rein rationellen Auslegung Rechnung tragende Deutung des Schriftwortes, zumal die immer mehr angriffsweise auftretende Geistlichkeit die jüdischen Gelehrten nötigte, sich spitzer und scharfer Waffen zu bedienen, um in sogenannten ויכוחים, Disputationen von größerem und geringerem Umfang, dem wahren Sinn des Thorawortes gegen die Trübungen der christologischen Auffassung offen darzulegen. Dieser an Raschis Leistungen sich anschließenden späteren französischen Schule und der polemischen Exegese ist vornehmlich eine nicht umfangreiche, aber sehr bedeutsame Schrift Berliners gewidmet, die er mit Recht פליטת סופרים genannt hat, da sie mühsam aus seltenen Handschriften zusammengestellte Auszüge aus Erklärungen französischer Kommentatoren enthält, die sogar jetzt noch zum nicht Teil näher bekannt sind. Das Werk bietet außerdem zwei Abhandlungen, die für ein neues Arbeitsgebiet Berliners den Anfang bilden, die Veröffentlichung einer massoretischen Studie, des מדרש חסר ויתיר, eines Midrasch über die Plene- und Defektivschreibung einzelner Worte, und ferner eine Darstellung der geistigen Tätigkeit der Juden in Nord- und Mittelitalien.

Den Beginn dieser weiteren Tätigkeit Berliners bildet seine im Jahre 1873 mit Hilfe des preußischen Staates und hochherziger jüdischer Gönner unternommene erste Reise nach Italien. Hier erschloß sich ihm eine ungeahnte Welt voll reichster Funde in den verschiedenen Bibliotheken dieses Landes, dessen Hauptstadt ja die älteste jüdische Gemeinde Europas beherbergte. Die Erweiterung des Gesichtskreises, die sich für Berliner aus den bis in die Jahre des Greisenalters wiederholten Reisen nach Italien ergab, bildete gewissermaßen die folgerichtige Fortsetzung seiner Erstlingsarbeiten. Galten diese dem in Deutschland herangebildeten und in Frankreich wirkenden Raschi, später dem geistigen und kulturellen Leben der deutschen Juden, so erschloß er sich nun die literarischen Schätze des Landes, von dem aus mit höchster Wahrscheinlichkeit die deutschen und nordfranzösischen Juden die religiöse Belehrung erhalten haben.

In der Literaturgeschichte unseres Volkes unterscheiden

wir nämlich zwei Wege der Vermittelung der geistigen Güter nach den verschiedenen Ländern der Diaspora, die in recht sinnfälliger Bewahrheitung des Wortes תורה עם דרך ארץ im allgemeinen denen der kommerziellen und politischen Beziehungen entsprechen: der eine führte von Babylonien über Nordafrika nach Spanien und von dort in das südliche Frankreich, die sogen. Provence, — der andere ging von Palästina und dem in kultureller Hinsicht ihm nahestehenden Ägypten nach Italien, das wiederum stark auf Westdeutschland und das vielfach mit ihm verknüpfte östliche Frankreich einwirkte.

Die reichen literarischen Schätze in den Bibliotheken der Appeninenhalbinsel hat nun Berliner mit Kennerblick und Glück für die literarische Forschung nutzbar zu machen gewußt. In Parma fand er, unter anderem, die Massorah zum Targum Onkelos, eine höchst interessante und lehrreiche Zusammenstellung von Bemerkungen, die für das Verständnis und die Textesherstellung des alten Schriftwerkes von großer Wichtigkeit sind. Die Entstehung dieser Massorah setzt Berliner an das Ende des neunten Jahrhunderts in Babylonien, wo ja bekanntlich das Targum Onkelos seine Schlußredaktion erhalten hat, und zwar zu einer Zeit, wo noch die sogenannten Methurgemanim ihres Amtes als Volksbelehrer gewaltet haben dürften. Seit der Veröffentlichung dieser Arbeit, die dem Jahresbericht des Rabbinerseminars für 1875 beigegeben war, blieb Berliners Interesse längere Zeit dem Studium der Massorah zugewandt, in das er, wie selten einer, seine Schüler einzuführen wußte, besonders aber dem Targum Onkelos selbst. Auch hier zeigt sich die Vorliebe des Gelehrten für das Praktisch-Religiöse; bildet doch diese auf alte Überlieferungen zurückgehende Übersetzung des heiligen Fünfbuches, die noch dazu in bemerkenswerter Konsequenz alle dem Höchsten beigelegten scheinbar körperlichen Bezeichnungen umzudeuten weiß, ebenso wie die Erklärung Raschis, eine der Hauptquellen der religiösen Belehrung, ja nach der Vorschrift unserer Lehrer in noch höherem Maße, da an jedem Sabbat nächst dem zweimaligen Durchgehen des hebräischen Urtextes auch diese aramäische Übertragung

einmal gelesen werden muß. Wieder galt es für Berliner, einem alten, schon im Frühmittelalter verkannten und vernachlässigten Volksbuch zu seinem Recht zu verhelfen und es in einer möglichst einwandfreien Gestalt dem Laien- und Gelehrtenpublikum zu bieten. Zu diesem Zweck gab er, unter Anlehnung an die Vorarbeiten des verdienstvollen Samuel David Luzzatto und Nathan Adlers für das Targum Onkelos, dessen alte in Sabionetta 1557 erschienene Ausgabe neu heraus, mit Benutzung kritischer Hilfsmittel, deren volle Verwertung ihm, als Nichtphilologen, allerdings nicht möglich war, und einer Einleitung, in der das sehr schwierige Problem über den Ursprung des Targum zwar vom rein wissenschaftlichen Standpunkt nicht besonders gefördert ist, doch aber die verschiedenen Gesichtspunkte übersichtlich zusammengestellt sind. Diese Veröffentlichung, der auch die Unterstützung der Akademie der Wissenschaften, auf Veranlassung August Dillmanns, zuteil wurde, brachte Berliner mannigfache Anerkennung von bedeutenden Orientalisten, wie von Theodor Nöldeke, andererseits aber auch die gehässige Bekämpfung des ebenso wissenschaftlich bedeutenden, wie persönlich kleinlichen und scheelsüchtigen Paul de Lagarde. Hatte doch dieser zur selben Zeit auch sich vermessen, mit seinen unzulänglichen rabbinischen Kenntnissen über einen Forscher wie Leopold Zunz herzufallen und ihn lächerlich zu machen, und bei dieser Gelegenheit die jüdische Wissenschaft zu verunglimpfen. An der zur Ehrenrettung des Judentums geführten מלחמת מצוה, die in erster Reihe der unserer Wissenschaft leider viel zu früh entrissene David Kaufmann geführt hat, nahm auch Berliner hervorragenden Anteil.

Die Beschäftigung mit dem Onkelostargum und die Vorarbeiten für dessen korrekte Textesherstellung führte Berliner auch sonst in den Kulturkreis Babyloniens, der Heimat dieser Version, und gab ihm Gelegenheit zu der Schrift: „Beiträge zur hebräischen Grammatik im Talmud und Midrasch“, die von keinem geringeren als Ignaz Goldziher, einem schon damals bedeutenden Semitisten, als höchst beachtenswert und ergebnisreich bezeichnet

wurde; auch die Geographie und Ethnographie des Zweistromlandes fanden in ihm einen anregenden und fördernden Darsteller.

Indes können wir, abgesehen von den zuletzt besprochenen Arbeiten, die nur zum Teil direkt auf die Forschungsreisen nach Italien zurückzuführen sind, fortan bei Berliners größeren und kleineren Veröffentlichungen den Zusammenhang mit den Erfolgen seiner Untersuchungen in den italienischen Bibliotheken feststellen. Ein glücklicher Zufall ließ ihn in Rom unter falscher Hülle mit richtigem Blick Bibel- und Talmudkommentare des R. Channael ben Chuschiel erkennen, der in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts in Kairovan in Nordafrika, der Stätte des ehemaligen Carthago, an der Spitze eines bedeutenden Lehrhauses stand und mit R. Nissim ben Jacob das erste „Zeitalter der Rabbinen“ nach dem Erlöschen des Gaonats einleitete. Die erste Frucht dieses Finderglückes bot er in der zusammen mit להבח"ל Dr. D. Hoffmann zu Ehren von Israel Hildesheimers זצ"ל 25-jährigem Rabbinerjubiläum herausgegebenen Festschrift u. d. T. מגדל חננאל. Die Entdeckung Berliners führte dazu, weiterhin den Talmuderklärungen R. Channaels, dessen Autorität bei den „Rischonim“ eine fast unumstößliche ist, die gebührende Aufmerksamkeit zu widmen, und so wurden diese, soweit sie vorhanden waren, durch des Finders Mithilfe, in der großen Talmudausgabe von Romm-Wilna veröffentlicht. Die Erläuterungen des R. Chananael sind nun deswegen von besonderer Wichtigkeit, weil sich in den Werken dieses Autors als des Sohnes des R. Chuschiel, dessen süditalienische Herkunft von der Forschung als zweifelsfrei angesehen wird, eine bemerkenswerte Vereinigung der auf Palästina zurückgehenden Überlieferungen Apuliens mit den Lehrsätzen der babylonischen Gelehrten, deren Einfluß besonders in Nordafrika maßgebend war, kund gibt. Noch ein anderer ebenso bedeutungsvoller Fund war Berliner bei seinen Forschungen in den Bibliotheken Roms geglückt: die Existenz der den Namen des R. Gerschom Meor Hagolah tragenden Talmudkommentare, die gleichfalls in der bereits erwähnten Wilnaer Talmudausgabe Aufnahme fanden. Wenn auch nachher die

scharfsinnigen Untersuchungen Abraham Epsteins es dargetan haben, daß diese Erklärungen R. Gerschom selbst nicht angehören, so sind sie doch mittelbar auf seine Schule zurückzuführen. Da aber die großen Gelehrten der Rheingegend, des sogen. Lothringens, ihre Anregungen und Belehrungen, sicheren Anzeichen nach, aus Italien erhalten haben, so hat auch hier Berliner durch die Vermittelung der Bekanntschaft mit diesen Kommentaren einen wichtigen Beitrag für den Zusammenhang der Kultur dieser beiden Länder geliefert.

Vor allem aber haben die wissenschaftlichen Reisen des Gelehrten nach Italien ihn zu einer ganzen Reihe von kleineren und größeren Arbeiten über die kulturellen und sozialen Verhältnisse des jüdischen Italien veranlaßt. In diesem Lande war natürlich Rom, und in ihm das Pabsttum, der eigentliche Mittelpunkt, von dem aus man die „in ihrer Halsstarrigkeit verharrenden Juden“ mit allerlei Mitteln in den Schoß der alleinseligmachenden Religion führen wollte. Die mannigfachen Leiden führt uns Berliner vor, wenn er die von der Inquisition im Kirchenstaate verhängte Zensur und Konfiskation der Druckerzeugnisse aus der rabbinischen Literatur mit ihren einschneidenden Wirkungen auf die äußere Gestaltung der Schriftwerke darstellt; besonders aber ist sein Interesse der wechsel- und leidvollen Geschichte der Juden in Rom, „der ältesten und doch zugleich jüngsten Gemeinde“ — wie er sie einmal treffend nennt — gewidmet. Er schildert in einer Abhandlung: „Aus schweren Zeiten“, die tränenreiche Zeit der Bedrückungen und Erniedrigungen, entwirft ein lebhaftes Bild der Zustände kurz vor der Befreiung in dem Aufsatz: „Aus den letzten Tagen des römischen Ghetto“. Wie sehr Berliner mit der Geschichte der Juden in der ewigen Stadt verwachsen war, sehen wir aus seinem größten Werke auf diesem Gebiete, seiner „Geschichte der Juden in Rom“, in dem er die einen Raum von 2000 Jahren umfassende Epoche der stets sich wandelnden Geschicke unserer Glaubens- und Volksgemeinschaft in dieser Stadt zu schildern unternahm. Auf allen Seiten tritt uns hier die innere, gewissermaßen persönliche Teilnahme des

Autors für den Gegenstand seiner Darstellung entgegen, besonders da er, selbst noch der Zeuge der traurigen unmittelbaren Nachwirkung der päbstlichen Herrschaft, unter dem Eindruck des mächtigen Wandels der Zeiten stand. Dieser Hauch des innigen Mitfühlens verleiht dem Buch, bei dessen Abfassung dem Autor eine große Vertrautheit mit dem Aktenmaterial und intime Kenntnis der Gemeindeangelegenheiten zu Gebote standen, einen großen historischen Wert, wenn dies auch in manch anderer Hinsicht, so besonders, was das Literaturgeschichtliche betrifft, gewisse Lücken aufweist. — Eine Lichtseite aus dem Verhalten der Päbste zu den Juden hat Berliner in der Veröffentlichung des Gutachtens des Kardinals Ganganelli, nachmaligen Pabstes Clemens XIV., in Angelegenheit der Blutbeschuldigung gegen die Juden, dargestellt, mit der er seine literarische Betätigung dem Dienst der Ehrenrettung unserer Gemeinschaft gewidmet hat.

Seinem Streben, insbesondere der religiösen Betätigung im alltäglichen Leben zu dienen, ist Berliner bis ins hohe Alter treu geblieben. Hatte er in seinen Mannesjahren von Raschi und Onkelos uns eine möglichst fehlerfreie Wiedergabe der Texte geboten, so wandte er sich als Greis dem unzertrennlichen Begleiter des religiösen Juden, dem Siddur, mit liebevoller Hingabe zu. Stets bei seinen wissenschaftlichen Arbeiten der Geschichte des synagogalen Gottesdienstes seine Aufmerksamkeit schenkend, wollte er besonders die alltägliche Tefilla pietätsvoll erfaßt und verstanden wissen. Eines der vorzüglichsten Erzeugnisse der Literatur über den Siddur hat er uns durch die Herausgabe der Vorrede des R'Sabbatai Sofer aus Przemysl (c. 1600) zu seiner großangelegten Erläuterung über das alltägliche Gebetbuch erschlossen. — Doch auch in gewissem Sinn selbständig durch Anregung zu manchen formellen Änderungen des Gebettextes wollte er noch im Alter wirken durch seine „Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuch“, die in zwei Bänden bereits vorliegen, und denen noch ein dritter folgen sollte. Vorarbeiten hierzu beschäftigten Berliner noch im letzten Lebensjahre, indem er besonders der in der Bene-

diktion ברכת המינים ולמלשינים vorliegenden seine Untersuchungen zuwandte; zu diesem Zwecke hatte er eine umfangreiche Sammlung von Materialien über die „Minim" angelegt, die — hoffentlich — einst einen kundigen Bearbeiter finden wird. Indes darf nicht verschwiegen werden, daß gerade diese letzten Arbeiten dem Verfasser innerhalb streng frommer Kreise, deren Vertreter sonst auf ihn als einen ihrer überzeugtesten und gewandtesten Sachwalter mit Stolz blickten, wegen einiger kühner von dem herkömmlichen Gebetstext abweichender Vorschläge, manche Entgegnungen eintrugen.

Berliners letzte größere Veröffentlichung galt der Ehrenrettung einer unserer größten Männer, Moses Maimonides, dem sogar bedeutende Literarhistoriker infolge mißverständlicher Auffassung von Äußerungen jüdischer und muhammedanischer Schriftsteller eine vorübergehende Annahme des Islam angedichtet hatten. Außer einer kurzen Zurückweisung dieses Irrtums hat er wenige Monate vor seinem Tode in dem zweiten Bande des von der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums" herausgegebenen Werkes über Maimonides übersichtlich das ganze einschlägige Material über diese Frage zusammengestellt, als dessen zwingendes Ergebnis die Haltlosigkeit der Beschuldigung des Glaubenswechsels des hervorragenden Lehrers klar hervortritt. Hier hat Berliner, sowie er vordem Raschi und Onkelos zu ihrer besseren literarischen Wertung verholfen, den Mann glänzend gerechtfertigt, dessen verschiedene Werke gleichfalls zu den meist studierten der jüdischen Gesamtheit gehören, und der überdies in seinem More Nebuchim die vom Verfasser des Onkelostargums angestrebte Umdeutung aller körperlichen Bezeichnungen des Höchsten mit vollster Konsequenz durchgeführt hat.

Wir haben im Vorstehenden einen Überblick über Berliners wissenschaftliches Wirken in großen Zügen, hauptsächlich innerhalb des von ihm selbst sich gezogenen Kulturkreises, gegeben. Wir sahen hierbei, wie er Zunz Wort von der „wahren, taterzeugenden Wissenschaft" im vollsten Maß gerechtfertigt hat. Zu

den schönsten Taten nach jüdischer Auffassung gehört aber das „Wohltun“. Zu den Wohltätern auf geistigem Gebiet gehört nun unstreitig auch Berliner, im Sinne des talmudischen Wortes ועשה צדקה בכל עת זה המפרנס אשתו ובניו da er unendlich vielen seiner Glaubensgenossen durch seine Raschi- und Onkelosausgaben gewissermaßen das tägliche Brot der geistigen Nahrung dargereicht hat. Wenn aber unsere Weisen von dem die „Zedokoh“ Übenden sagen: גדול המעשה יותר מן העושה, dann hat der Verewigte wirklich Großes geleistet. Seine Liebe zur wahren Wissenschaft zeigte sich eben auch darin, daß er viele Mitstrebende zu gleichem Tun veranlaßte. Nicht nur, daß er zahlreichen Schülern die Wege zur literarischen Forschung durch unmittelbare Anregung und „nähere Nachweisung von Materialien“ gewiesen, und so an einer stattlichen Anzahl von wertvollen Abhandlungen gebührenden Anteil hat — er hat vor allem sich durch Schaffung und langjährige Leitung von Organen und Institutionen der jüdischen Wissenschaft dauernde Verdienste um diese erworben. Hier ist in erster Reihe zu nennen das von ihm 1874 ins Leben gerufene und von 1876 bis 1893 in Gemeinschaft mit David Hoffmann להבח"ל herausgegebene „Magazin für die Wissenschaft des Judentums“. In dieser rein wissenschaftlichen Vierteljahrsschrift war ein Sammelpunkt für die Fachgelehrten auf den verschiedensten Gebieten gegeben. Hier erschienen vor allem die grundlegenden Arbeiten des Mitredakteurs David Hoffmann נ"י zur Zurückweisung der bereits leider auch in jüdischen Kreisen zu Dogmen gewordenen Hypothesen der Bibelkritik, die als die Vorarbeiten seiner großangelegten Kommentare zum Leviticus und Deuteronomium zu betrachten sind; hier legte der viel zu wenig gewürdigte David Oppenheim zu Groß-Beszkerek sehr lehrreiche Abhandlungen zur talmudischen Literatur nieder, veröffentlichte einer der bedeutendsten Schüler der Herausgeber, Meir Lerner, seine wichtigen Aufsätze über verschiedene Gebiete aus der Geschichte der Tradition, lieferte Moritz Steinschneider, der bedeutendste Bibliograph unter den jüdischen Gelehrten, wichtige Mitteilungen aus allen Gebieten der Geschichte

und Literatur, wie der Bibliographie, die auch Berliner selbst in verschiedenen kleineren oder größeren Schriften bereichert hat. Im Magazin erschienen zahlreiche wertvolle Aufsätze von David Kauffmann, Heinrich Groß, der besonders die Gelehrten Deutschlands und Frankreichs im 11.—13. Jahrhundert gründlich bearbeitete, von dem noch jetzt lebenden Abraham Harkavy in St.-Petersburg, der wichtige Mitteilungen aus dem reichen Bestande der dort befindlichen hebräischen Handschriften machte, und noch einer ganzen Reihe von Autoren mit beachtenswerten Artikeln begegnen wir in dieser Zeitschrift. Kurz: es ist in Wirklichkeit ein „Magazin" dauernder, wertvoller Schätze der Wissenschaft, an denen noch jetzt kein Forscher achtlos vorübergehen darf. Besondere Bedeutung erhielt die Zeitschrift durch die fast in jedem Jahrgang erscheinende hebräische Beilage אוצר טוב, die, fast ausschließlich durch die Bemühungen Berliners, Schätze aus Manuskripten und dem handschriftlichen Nachlaß von Gelehrten, — u. a. eine sehr lehrreiche Zusammenstellung Samuel David Luzzattos von Gelehrten des jüdischen Mittelalters, u. d. T. נחלת שד״ל, den Fachgenossen bot.

Ein zweites, bleibendes Verdienst Berliners ist es, daß er den einst in den sechziger Jahren von Elieser Silbermann, dem wackeren Begründer und Herausgeber des „Hammaggid" ins Leben gerufenen „hebräischen Literaturverein Mekize Nirdomim", der jedoch nach verhältnismäßigem kurzen und mannigfach unterbrochenen Bestand eingegangen war im Jahre 1885 von neuem errichtete und leitete. Stand ihm auch viele Jahre hindurch bis zu seinem leider so vorzeitigen Tode der ihm innigst befreundete David Kauffmann s. A. mit seiner großen Arbeitskraft zur Seite, so ist die Führung und Erhaltung der Gesellschaft doch in erster Reihe Berliners Tatkraft und Organisationsgeschick zu danken. Galt es doch, nicht nur die herauszugebenden handschriftlichen Werke in richtiger Weise zu wählen, um den vielgestaltigen an den Leiter herantretenden Wünschen zu entsprechen und dabei doch wissenschaftlich Wertvolles zu bieten, sondern auch noch für das eigentlich Geschäftliche, vor allem das Finanzielle, zu sorgen, was bei der nicht zu leugnenden

Lauheit weiter Kreise unserer Gemeinschaft für die Wissenschaft keine leichte Aufgabe war und leider noch ist. Die umfassenden Literaturkenntnisse Berliners, wie besonders seine Vertrautheit mit den Schätzen der Bibliotheken Italiens und anderer Länder, befähigten ihn, eine große Anzahl sehr wichtiger, bisher noch dort im Dunkel schlummernder Werke unserer Altvordern zu erwecken und ans Tageslicht zur wirklichen Benutzung zu fördern. Aus der großen Menge der durch den Mekize Nirdomim uns erschlossenen Schriften seien nur genannt: Der Mischnakommentar des Maimonides zum Seder Tohoroth im arabischen Urtext mit verbesserter hebräischer Übersetzung herausgegeben von Josef Derenbourg, die Fortsetzung der von der früheren Vereinsleitung veröffentlichten Teile des großangelegten talmudischen Realwörterbuches „Pachad Jizchak“ des italienischen Rabbiners Isaak Lampronti (18. Jhrdt.), der aufschlußreiche Kommentar des erst in letzter Zeit voll gewürdigten Jehuda b. Barsilai zu dem merkwürdigen Sefer Jezira, bearbeitet von Halberstam-Bielitz, unter dem Zeichen שזח"ה als hervorragender Mäcen und Gelehrter in einer Person im rühmlichsten Andenken stehend, und desselben Autors wichtiges, leider nur fragmentarisch erhaltenes Ritualwerk ס' העתים, herausgegeben von Rabbiner Schor in Kuty; die von Berliner in der Vaticana herausgefundene anderweitige Rezension der auf Jehudai Saon zurückgehenden „Halachoth Gedoloth“, zu deren Veröffentlichung den von ihm innigst verehrten und geliebten Esriel Hildesheimer זצ"ל veranlaßt zu haben, dem Vereinsleiter stets eine große Befriedigung gewährte. Es sind ferner, abgesehen von vielen anderen größeren und kleineren Publikationen, besonders kulturhistorischen Inhaltes, als Leistungen des Vereins zu nennen: aus dem Berliner besonders nahestehenden, um Raschi sich scharenden Gelehrtenkreise das Machsor des R'Simcha aus Vitry, eines Schülers des Meisters von Troyes, herausgegeben von Simon Hurwitz unter tätiger Mitwirkung Berliners, das bis dahin nur vielfach genannte, aber in seinem Inhalt bis dahin gar nicht erkannte grammatisch-exegetische Werk „Sefer Hagaluj“ des Josef Kimchi, das der englische Hebraist Mathews bearbeitete, Jehuda ibn

Tibbons, des sogen. Vaters der Übersetzer, hebräische Übertragung des arabisch geschriebenen Wörterbuches des großen Grammatikers und Lexikographen Jonah ibn Ganâḥ, in der mustergültigen Veröffentlichung Wilhelm Bachers. Vor allem aber erfüllte es Berliner mit Genugtuung, einen lange gehegten Wunsch der Freunde der jüdisch-mittelalterlichen Literatur erfüllen zu können, indem der vorher nur bruchstückweise herausgegebene Diwan Jehuda Halewis durch seinen Schüler Brody, jetzt Oberrabbiner in Prag, vollständig in seiner ganzen Schönheit aus der Hand eines vollkommen Berufenen erschlossen wurde. Auf das Zustandekommen dieser Ausgabe durch seine Förderung war er als auf die Abtragung einer Dankesschuld an den gefeierten Dichter und Denker, der, wie selten einer, den Herzschlag des jüdischen Volkes verstanden hat, ganz besonders stolz. An der Institution der Mekize Nirdomim sollte Berliner aber auch die Freude erleben, daß die Saat, die er gepflanzt, auch reichlich Früchte trug; denn, als er selbst, infolge Altersschwäche die Leitung des Vereins aus Händen geben mußte, wurden die Arbeiten der Gesellschaft, nach nur ganz kurzer Unterbrechung, von des Lehrers vertrautestem Freund und Schüler, Aron Freimann in Frankfurt, im Verein mit David Simonsen in Kopenhagen von neuem aufgenommen, und in steter Fühlung, mit dem nun zum Ehrenpräsidenten ernannten früheren Vorsitzenden, zum Heile der Wissenschaft unserer Gemeinschaft fortgeführt.

Wir haben es versucht, ein möglichst umfassendes Bild von Berliners literarischer Tätigkeit in eignem Schaffen und Einwirken auf weitere Kreise zu entwerfen, das aber natürlich unmöglich alle einzelnen Züge seiner Leistungen wiedergeben kann. Hat er doch zahllose kleinere und größere Bemerkungen in verschiedenen Fachzeitschriften niedergelegt, die alle anregend wirken, und außerdem als langjähriger Rezensent der angesehensten, von Andersgläubigen geleiteten Literaturzeitungen sich betätigt. Als hervorstechendsten Zug seines Gesamtwirkens kann man zunächst das bezeichnen, daß er vor allem ein Meister der Detaildarstellung war. Darin bestand seine Größe, aber auch seine Schwäche, da ihm der Blick für größere Zusammen-

hänge fehlte, ein gewisse Einseitigkeit ihn bestimmte Forschungsgebiete, weil ihm persönlich nicht symphatisch, absichtlich nicht beachten ließ, wie er z. B. bei seinen Vorlesungen die Geschichte des Karäertums und der Kabbala vollkommen ausschaltete. Auch konnte der Mangel an methodischer Vorbildung nicht immer sich verbergen. Desto höher aber müssen wir seine mühsam errungene hohe wissenschaftliche Stellung, die ihm gern eingeräumt wurde, als eine Bewahrheitung des talmudischen Wortes יגעת ומצאת תאמין hochschätzen. Man kann in gewissem Sinne sagen, daß Berliner, sowie er für die Kenntnis, ja die Erschließung mancher Kulturkreise viel geleistet hat, so auch er selbst den Abschluß einer Kulturepoche innerhalb der Entwickelung der jüdischen Wissenschaft bedeutet. Im Geist des alten Beth-Hamidrasch erzogen und dort mit unseren nie veralteten Literaturwerken vertraut geworden, trat er noch in innigste Beziehungen zu den Hauptbegründern und Führern der modernen Wissenschaft des Judentums, vor allem Zunz und Steinschneider. Wohl begegnete er da ihm fremden Strömungen im religiösen Denken und Fühlen, die manch anderen mit sich gerissen hätten, aber er blieb sich in Leben und Lehre immer selbst treu und faßte seine Wissenschaft als in Wahrheit tatenerzeugend auf im Sinne des am Eingang unseres Aufsatzes erwähnten Wortes unserer Weisen.

Für die religiöse Tat und die Verhütung nicht religiösen Tuns fanden sich in Berliner, den Esriel Hildesheimer einst einen Granit des überlieferungstreuen Judentums genannt hat, — und das soll besonders in diesen Blättern betont werden — der Forscher und der wahre Jehudi zusammen. Mit der Fülle seiner ausgebreiteten literarischen Kenntnisse trat er, der selbst eine Gemeinde in streng traditionellem Geiste führte, noch als Greis voll jugendlicher Begeisterung auf mit seiner Schrift „Zur Lehr und zur Wehr, über und gegen die kirchliche Orgel im jüd. Gottesdienste,“ als es galt, das religiöse Interesse weiterer Kreise in dieser Stadt zu wahren.

Abraham Berliner hat für die Verbreitung der Kenntnis der Vergangenheit des Judentums, der Erkenntnis seiner großen

Männer wie ihrer Schriften und deren Nutzanwendung zu religiöser Betätigung und Übung der Gottesfurcht unablässig, als ein „Maskil" im Sinne des Psalmenwortes ראשית חכמה יראת ה׳ שכל טוב לכל עושיהם gewirkt, er hat als Wohltäter durch Erweckung und fruchtbare Anregung auf weite Kreise hin seinen nachhaltigen Einfluß ausgeübt, darum gilt für ihn als Nachruhm das Wort: והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככבים לעולם ועד.

*
* *

Nachdem der Fachgenosse den Historiker gewürdigt, sei es dem Herausgeber gestattet, einige Worte über Berliners Stellung zu prinzipiellen Fragen der Lehre und des Lebens im Judentum hinzuzufügen. Es ist nicht unnötig, daß dies geschieht, weil in manchen Nachrufen, die mir zu Gesichte gekommen sind, eine schiefe Beurteilung seines religiösen Innenlebens zutage trat, die geeignet ist, zugleich ein falsches Bild von seiner spezifisch religiösen Wirksamkeit zu geben.

Seine Toleranz und sein Mut zur Wahrheit wurden mit offensichtlicher Spitze gegen andere jüdische Gelehrte hervorgehoben.

Seine Toleranz rühmte man, weil er mit allen religiösen Richtungen sich zu gemeinsamer wissenschaftlicher Arbeit verband, seinen Wahrheitsmut, weil er in seinen Schriften gegen einzelne überlieferte Bräuche im Judentum polemisierte.

Die angegebenen Tatsachen sind richtig, aber die Schlüsse, die daraus gezogen wurden, durchaus falsch. Berliner unterhielt freundschaftliche Beziehungen zu Männern radikaler religiöser Richtung. Ein Mann wie Felsenstein, der in einem Aufsatz alles Ernstes die Frage erörterte, wenn er sie auch nicht schlankweg bejahte, ob nicht christliche und jüdische Gemeinden Amerikas von einem Geistlichen gemeinsam verwaltet werden könnten, hat zur Festschrift gelegentlich des 70jährigen Geburtstags Berliners einen Beitrag geliefert. Aber diese gemeinsame Arbeit entsprang einem Widerspruch im Denken Berliners. Man tritt seiner Persönlichkeit nicht zu nahe, wenn man diesen Widerspruch aufdeckt. Denn wo gäbe es einen Menschen, der nicht Widersprüche in sich vereinigte. Berliner war — wenn man Festigkeit in Betätigung religiöser Anschauungen Intoleranz nennen darf — so intolerant wie möglich. Vierzig Jahre war er Vorsitzender des Repräsentantenkollegiums einer Austrittsgemeinde und die Seele aller der Bestrebungen, die jeden Versuch einer Vereinigung mit der Hauptgemeinde unmöglich machten. Man wird dem Austrittsgedanken wahrlich nicht

gerecht, wenn man nur die halachische Seite berücksichtigt. Es kommt doch in ihm die Überzeugung zum Ausdruck, daß es sinnwidrig ist, die Aufgaben einer jüdischen Gemeinde, die vorwiegend der Erfüllung religiöser Pflichten dienen, von traditionsgläubigen Juden und Männern, die die Wahrheit der Tradition leugnen, gemeinsam lösen zu lassen. Über die Berechtigung des Austrittsgedankens und vor allem über seine Durchführbarkeit angesichts der Zusammensetzung unserer Gemeinden kann man streiten und wird gestritten. Aber die Gegensätzlichkeit betonen, wo es sich um praktische Arbeit handelt, und die Gleichberechtigung anerkennen dort, wo viel Größeres, die geistigen Grundlagen des über lieferten Judentums auf dem Spiele stehen, das ist und bleibt ein Widerspruch.

Daß ihm dieser Widerspruch entging, war noch in einer besonderen Anlage begründet. Es ist schon verschiedentlich hervorgehoben worden, daß Berliners Stärke in der Detailforschung lag. Er hatte sich in seiner Arbeitsmethode an Zunz und Steinschneider und nicht an Grätz orientiert. Grätz' Wort von Zunz' mehr verwirrendem als aufhellendem Notizenkram ist sicher sehr ungerecht, insofern darin ein Werturteil über eine an Forschungen und Erfolgen so reiche Gelehrtenarbeit ausgesprochen ist. Aber Grätz hat hier in wohl verletzender, aber das Wesentliche hervorhebender Schärfe den Gegensatz zwischen seiner Art und der der anderen gekennzeichnet. Für die Wissenschaft sind beide Arbeitsmethoden erforderlich, die Entdeckertätigkeit des Erforschers der Einzelheiten und die zusammenfassende des pragmatischen Geschichtsschreibers. In den Persönlichkeiten des Forschers schließen sie zumeist einander aus. Das Auge, das gewohnt ist, sich auf bestimmte Punkte einzustellen und scharf zu sehen, hat nicht in gleichem Grade die Fähigkeit, sich das große Gemälde vor die innere Seele zu zaubern, wie das dem pragmatischen Geschichtsschreiber eigen ist.

Diese Einseitigkeit des sich Vertiefens in die Einzelheiten, die eben Berliners Größe ausmacht, zeitigte auch den sogenannten Wahrheitsmut, mit dem er sich in einen Gegensatz zu den Gleichstrebenden gestellt haben soll. Gemeint ist seine Polemik gegen gewisse, auf kabbalistischen Anschauungen beruhende Bräuche und seine Äußerungen über das Unangebrachte in einzelnen Stellen des Gebetbuches.

Dazu ein Wort über die Kabbala. Es erscheint nicht angebracht, sich über den Inhalt ihrer Lehren eingehend zu verbreiten. Nicht nur aus den Gründen, die in der Mischnah Chagiga II 1 angegeben sind, sondern weil in die Reihe der יודעי ח״ן nur eintreten darf, wer מלא כרסו בש״ס ופוסקים von der Gesamtheit des halachischen Wissens völlig erfüllt ist, eine Forderung, der selbst in der osteuropäischen Judenheit nur wenige gerecht werden. Die Vorkämpfer der Kabbala, die ihre Legitimation aus dem Umstand schöpfen, daß sie einmal im Sohar lesen,

machen darum eine seltsame Figur. Zumal, wenn sie für den modernen Chassidismus mit all seinen Auswüchsen, dem Zaddikismus, Quittelwesen, der Verkehrung der Gebetszeiten im strikten Widerspruch zur Halacha usw. die gleiche Verehrung verlangen wie für die Kabbala. Aber nicht minder müssen wir uns gegen die Bekämpfer der Kabbala wenden, die nicht sehen wollen, daß wir dem Gesamtgeist des Judentums nicht gerecht werden, wenn wir nicht der Kabbala im Geistesleben des Judentums ihren Platz einräumen und daß wir nicht nur aus der Literatur des Judentums außerordentliche Werte streichen, wenn wir die hierher gehörigen Schriften in ihrer Bedeutung nicht anerkennen, sondern daß zu allen Zeiten ohne diesen Einschlag das religiöse Leben verarmt wäre.

Zu allen Zeiten. In der talmudischen nahm man es offenbar strenger mit der Forderung אין דורשין במעשה המרכבה אלא ביחיד, und daher sind die Veröffentlichungen in Talmud und Midrasch so spärlich. Aber wie tief da die Wirkungen gehen, kann man an den ersten Blättern des zweiten Perek von Chagiga sehen. Diese Partien gehören zu den ergreifendsten der gesamten Aggada. Auch der oberflächliche Blick sieht: Hier herrschen nicht Spielerei und künstlicher Nebelschleier, sondern gewaltige Gedanken, denen die gewöhnlichen Mittel der Ausdrucksweise nicht gewachsen sind. Und was wäre die spanische Blüteperiode ohne Jehuda ha-Levi und Nachmanides, diese jüdischsten der Großen jener Zeit, um diesen sprachlich unkorrekten, aber treffenden von S. R. Hirsch geprägten Ausdruck zu gebrauchen. Die Glut ihres religiösen Empfindens und vor allem die Kraft, diese ihre Empfindung in die Wirklichkeit umzusetzen, verdanken sie der religiösen Weltauffassung, die aus dem Urquell des סוד der letzten Geheimnisse schöpft. Bei Jehuda ha-Levi tritt das Wort nicht so in den Vordergrund. Aber der Inhalt lebt in seinem Kusari. Die Bedeutung des Religionsgesetzes für Israel, alle Erklärungen dafür, wie und warum das erwählte Volk seine Bestimmung auf Erden nur erfüllen kann durch das System der Thorapflichten wird zurückgeführt auf jene nicht zu ergründende Verbindung, die Gottes Walten an das Tun seines Volkes knüpft, auf die Idee der השפעה, die von den kabbalistischen Schriften nur ausgemalt, aber bei Jehuda ha-Levi in ihrem Grundgedanken sich mit gleicher Stärke geltend macht. — Nach der Vertreibung der Juden aus Spanien erblühte im Orient neues jüdisches Leben nur durch die Befruchtung der Kabbala und nach der ungeheuerlichen Probe, auf welche die Chmielnickischen Verfolgungen die Lebensfähigkeit des osteuropäischen Judentums stellten, wurde der Chassidismus zum Retter. Was aber den Chassidismus befähigte, viele Generationen hindurch für Millionen unserer Glaubensgenossen Stab und Stütze zu sein, das war nicht, wie uns Martin Buber einreden will, seine Verherrlichung des Satzes: „Selig sind die Unwissenden“ und seine vermeintliche Verwandtschaft mit dem Urchristentum, auch nur zum geringen Teil die Berücksichtigung mancher

Bedürfnisse der Massen, sondern eine Reihe von Ideen, die er den Werken der Kabbala entnahm. Er hatte wie jede junge Bewegung das Streben, Schranken niederzureißen, und kein Geringerer als der Wilnaer Gaon ist ihm bekanntlich entgegengetreten. Aber gegen diesen inneren Gehalt des Chassidismus hat wahrlich der Mann nichts einzuwenden gehabt, der nach einer Überlieferung von seinem vierzigsten Jahre an keine Zeile geschrieben, die nicht dem Gebiete der Kabbala gewidmet war.

Was ist nun die Ursache, daß wir bei den jüdischen Forschern einer häufig geradezu an Idiosynkrasie streifenden Abneigung gegen die Kabbala und ihre literarischen Träger begegnen? Bei den einen ist es der durch und durch nüchterne Sinn, der ihnen alles, was geheimnisvoll ist, ja auch nur in den Tiefen der Gefühlswelt wurzelt, unsympathisch macht. Wir glauben, daß hier Steinschneider das beste Beispiel gibt. Es gibt in der ganzen jüdischen Geschichte wenige Ereignisse, die uns so ans Herz greifen wie Jehuda ha-Levis Wanderung nach dem heiligen Lande, da ein gefeierter Dichter, zugleich ein geistiger Führer seines Volkes sich von allem losreißt, um das Ideal zu verwirklichen, das er in seinem Lebenswerk begründet und besungen hat. Für Steinschneider ist das eine billige Gelegenheit, um dem „mystischen Nationalgefühl" einen Hieb zu versetzen[1]).

Ein anderer Typ ist Grätz. Dem hat es wahrlich nicht an Empfänglichkeit gefehlt für das, was in den Tiefen der jüdischen Volksseele schlummert. Man wird in allem, was über jüdische Geschichte geschrieben ist, kaum ein Seitenstück finden zu Grätz' Einleitung in den vierten Band seiner Geschichte. Wer das schreiben konnte, den hat ein heißes Fühlen beseelt und dessen Inneres war aufgewühlt von allem, was sein Volk bewegte. Aber bei Grätz kam ein trotz aller Gefühlswärme merkwürdiger Hang zum Rationalismus hinzu, der ihn alles nach dem Maßstab eines Maimonides und Mendelssohn messen ließ. Und wenn schon eine Reihe unserer größten Männer von ihm als Stocktalmudisten beschimpft wurden, nur weil sie für das, was ihm wertvolle jüdische Literatur war: rationale Exegese, Religionsphilosophie, Dichtung u. a. kein Verständnis hatten, so kann man sich denken, welche Stellung er zu den Kabbalisten einnehmen mußte.

Bei Berliner waren die beiden erwähnten Motive für seine Stellung zur Kabbala nicht maßgebend. Ihm war — was dem Leser seiner Schriften nicht so zum Bewußtsein kommt — ein heißes Fühlen eigen. Ja, man konnte in seinen Ansprachen und Gelegenheitsreden den Maggid der

[1]) Vgl. Steinschneider „Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters" S. 402. Dort Anm. 227 wird auch David Kaufmann, gegen dessen Einzelforschungen auch vom strengsten wissenschaftlichen Standpunkt doch wahrlich nichts einzuwenden war, nur weil er sich der Bedeutung des Gefühlsmäßigen nicht ganz verschloß, mit einem Angriff bedacht.

alten Schule erkennen. Ebenso war er von der höchsten Achtung vor allen unseren großen Alten erfüllt. Eine geradezu rührende Verehrung hegte er für R. Esriel Hildesheimer זצ"ל und vor dem „Lernen" hatte er einen heiligen Respekt. Ein שיעור entschuldigte das Fehlen bei seinen Vorlesungen, deren Versäumnis sonst keinem einfallen durfte, und die Schüler, die viel „gelernt" hatten, konnten darauf rechnen, daß er ihnen im Geschichtsexamen, das er sonst außerordentlich streng nahm, Fragen aus historisch-halachischem Gebiete vorlegte, damit die diesbezüglichen Antworten ihr eventuelles mangelndes historisches Wissen kompensieren könnten. Was ihn zu solcher Ablehnung und man kann sagen ungerechten Beurteilung der Kabbala führte, waren die Sektenbildungen und die verhängnisvollen politischen inneren Wirren, die in der jüdischen Geschichte, wir sagen als Begleiterscheinung, er meinte als Folgen der kabbalistischen literarischen Strömungen auftraten. Es ist sehr leicht für den, der seinen Blick oberflächlich über das Ganze schweifen läßt, von den häßlichen Zügen abzusehen. Es ist aber wohl verständlich, wenn auch nicht berechtigt, daß derjenige, der von Berufs wegen in all dem Schlamme wühlt, den z. B. allein die Bewegung Sabbathai Zebi's aufgerührt hat, der die gefährlichen Zuckungen sich immer wieder vor Augen führt, in welche die Pseudomessiasse Leib und Geist des jüdischen Volkes versetzten, daß ein solcher Gelehrter von tiefem Mißtrauen gegen die geistigen Kräfte erfüllt wird, aus denen diese Bewegungen z. T. ihre Nahrung gesogen.

Das Gesagte genügt zur Erklärung von Berliners Abneigung gegen die Kabbala und einzelne in ihren Schriften begründeten Bräuche. Aber es kam noch ein anderes hinzu, das zur Erklärung seiner „Reformvorschläge" noch herangezogen werden muß.

Berliner war von der großen Bedeutung der historischen Forschungen so durchdrungen, daß er in gewissen Ergebnissen, die er gefunden, ein Heilmittel gegen die zerstörenden das überlieferte Judentum untergrabenden Ideen der Zeit gefunden zu haben glaubte. Wer will derartige Gedanken dem von seiner Arbeit begeisterten Forscher verargen? Der Verfasser der דורות הראשונים Halevi hatte sicher nichts vom Zunftgelehrten an sich, und dennoch habe ich aus seinem eigenen Munde die Äußerung gehört: die jüdische akademische Jugend könne in ihrem religiösen Glauben nur geschützt werden, wenn sie aus dem Studium seiner Werke Grätz, Weiß usw. als Irrlehrer erkenne. Daß die heutige jüdische akademische Jugend ganz andere Sorgen hat, daß die moderne Naturphilosophie und Religionsgeschichte sogar an den Grundlagen der schriftlichen Lehre, ja an dem Glauben an Gott und seine Vorsehung rüttelt, zog er nicht in Betracht. In ähnlicher Weise glaubte Berliner durch gewisse Darlegungen alle Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt zu haben und nach dem Prinzip עת לעשות לה׳ הפרו תורתך dies Opfer im Kleinen der Erhaltung der gesamten Lehre bringen zu müssen.

Wir glaubten es dem Andenken Berliners schuldig zu sein, diese seine Einseitigkeit hervorzuheben, weil nur die Zeichnung charakteristischer Züge ein rechtes und das darum einzig würdige Bild eines bedeutenden Mannes gibt. Es hieße aber sein Andenken beleidigen, wollten wir um dieser seiner Äußerungen willen eine „Ehrenrettung" unternehmen. Deren bedarf der Mann nicht, dessen ganzes Leben in und neben seiner wissenschaftlichen Betätigung der Erhaltung und der Förderung des gesetzestreuen Judentums gewidmet war. Ich möchte hier zur Illustrierung die Worte einfügen, die ich gelegentlich seines 70jährigen Geburtstages gebraucht: „Von vielen Literarhistorikern des Judentums kann man sagen: sie sind gelehrte Juden, aber nicht jüdische Gelehrte. Von Berliner aber gilt: er ist ein jüdischer Gelehrter, ja er ist die ideale Verkörperung desselben. Den Typus des jüdischen Gelehrten zu schildern, ihn näher zu bezeichnen, wäre ein vergebliches Bemühen, denn seines Wesens Züge beruhen vornehmlich in dem, was wir nur nachzuempfinden, nachzufühlen vermögen. Die Vereinigung profaner Bildung mit altjüdischem Wissen erzeugt eine abgeklärte Lebensanschauung, die fromme Übung aller überlieferten Satzungen einen willensstarken, unbeugsamen Charakter, und die Wärme des religiösen Gefühls jene Anmut, die der Liebe wert macht in den Augen Gottes und der Menschen. So vermag auch nur derjenige Berliners Persönlichkeit zu werten, die Einheit in all der Vielheit seiner Betätigung zu erfassen, der ihn täglich zu sehen Gelegenheit hat. Viel mehr als aus seinen literarischen Werken lernt man ihn kennen, wenn man ihn als Synagogenvorsteher beobachtet, mit welchem חן er etwa die Einholung einer gespendeten Sefer-Thora arrangiert, oder wie er im Hörsaal vom Katheder herabssteigt, um eine historische Anekdote, die zum alten למדנות gehört, zu erzählen, oder wenn er in einer Sitzung in Vertretung seines Standpunktes in Feuer gerät . . . ."

Und noch eine Illustration: Zunz und Berliner haben beide ein hohes Alter erreicht, ein an Erfolgen und Ehren reiches Leben genossen. Man lese nun den Briefwechsel zwischen Zunz und Kaufmann (Jahrbuch für jüd. Geschichte und Literatur Band VI S. 120ff.). Ein Klagen und Jammern des alten Zunz als ob er das Los eines Hiob teilte, jeder Frömmigkeit bar. Berliners letzte Worte dem Rabbiner seiner Gemeinde gegenüber aber lauteten: „Ich danke Dir, Gott, daß Du mir ein so schönes Leben geschenkt." Das macht: Zunz war ein guter Jude, wie man wohl jetzt zu sagen pflegt, Berliner ein guter Jehudi, das ist der Unterschied.

Und weil er ein so guter Jehudi war, darum war auch seine Wirksamkeit als Lehrer am Rabbinerseminar eine gottgesegnete. Auf den Mann, auf die Persönlichkeit, auf das Zentrum seiner jüdischen Lebensauffassung sahen die Schüler, und das war Geist vom Geiste des unvergeßlichen Begründers der Anstalt.



Jeschurun

2. Jahrgang | November 1915 / Kislew 5676 | Heft 11.

Gegen den Ästheticismus.

Fünfzehn Monate des Krieges liegen hinter uns. Dem denkenden Menschen von ernster Lebensauffassung ist's, als ob ebensoviele Jahre, ja als ob ein ganzes Menschenalter seit dem Ausbruch des Krieges verflossen. Wir alle, auch die, welche nicht ein persönliches Leid getroffen, haben in dieser kurzen Spanne auch innerlich soviel erlebt, wie nur ein an Stürmen reiches Menschenleben an Erfahrungen sammeln kann. Und wie der Einzelne, wenn ihm Religion und Sittlichkeit mehr als Worte sind, Schmerz und Trauer eines vom Unglück heimgesuchten Lebens nur dann mit der rechten Ergebung tragen wird, wenn er in allen Schickungen nur Mittel sieht zu seiner Läuterung, so kann auch die Menschheit, die jetzt im Tale des Todesschattens wandelt, nur dann das Problem des über sie hereingebrochenen Leids überwinden, wenn dies Leid nicht eine Episode, sondern ein Markstein in ihrer Entwickelung bedeutet, ein Durchgangspunkt zu einer höheren Stufe sittlicher und religiöser Bedeutung.

Es wäre töricht, voraussagen zu wollen, was sein wird, welche Lehre die Völker aus diesem Kriege für ihre Stellung zur Religion einnehmen werden. Es wäre auch vermessen, wollten wir es unternehmen zu schildern, was war und was ist, der Gesamtmenschheit eine Zensur auszustellen, wie tief sie in der Zeit vor dem Kriege gesunken und wie sehr sie in den Prüfungen sich erhoben. Nur unter einem Gesichtspunkte zu

erörtern, welche Ideale der Menschheit oder besser gesagt vielen führenden Geistern vorangeleuchtet haben und inwiefern diese Leuchten sich als Irrlichter erwiesen, dieser Versuch sei im folgenden unternommen. Wie in unserm früheren Betrachtungen zum Kriege nehmen wir auch hier zu den Fragen Stellung als deutsche Juden, weil wir die inneren Wandlungen, die unser Innenleben erfahren, nur an unserem Volke annähernd feststellen können. Doch haben wir wohl ein Recht, das bei uns Wahrgenommene zu verallgemeinern.

I

Unsere Zeit wies viele verwandte Züge mit der des sinkenden Griechentums auf. Man darf natürlich bei dem Vergleich sich nicht an Äußerlichkeiten halten. Wie gewaltig hat sich die Menschheit in diesen beiden Jahrtausenden entfaltet. Doch wenn wir auf den Menschen blicken, der in seinem Streben und Irren sich immer gleich geblieben, wenn wir auf das Wesen der geistigen Bewegungen sehen, dann überrascht uns die merkwürdige Übereinstimmung in den geistigen Strömungen so weit voneinander geschiedener Zeiten.

Die Religion der gebildeten Welt — und das Griechentum repräsentierte damals die Welt — lag in den letzten Zügen. So wenig der Polytheismus dem griechischen Altertum bot, er war doch immer Religion, heilige Scheu vor höheren Mächten, Grundlage einer Ethik, beherrschendes Prinzip eines bewundernswerten Gemeinsinns. Die letzten Jahrhunderte griechischer Philosophie, die in Skepsis und Eklektizismus gemündet, die verfeinerte Kultur einer den Idealen des freien Bürgertums untreu gewordenen Zeit hatten aber die Götter entthront, und mit der Scheu vor ihnen war, was an erhebenden und sittigenden Kräften in der Religion sich wirksam erwiesen, verloren gegangen. Doch zu tief wurzelt im menschlichen Herzen das Bedürfnis religiösen Empfindens. Es müßte verdorren, wenn das Gefühl nicht Nahrung erhielte. Und diese Nahrung sucht es aus einer verwandten Quelle zu ziehen, aus den Tiefen, die das Reich des Schönen dem kundigen Auge und dem geschärften Ohr er-

schließt. In die Kunst flüchtet sich, wer seinen Glauben verloren.

Es ist der gleiche Vorgang, der unsere Zeit charakterisierte. Vor dem Ansturm einer selbstherrlichen Metaphysik, vor den Forderungen einer von eigensüchtigen Interessen beherrschten Lebensrichtung hatte die Religion der gebildeten Welt die Waffen gestreckt. Von allen Dogmen hatte sie sich losgesagt. Was zugleich Fundament, Mauern und Balken ihrer religiösen Heimstätte war, das ließen sie zerfallen oder trugen sie leichten Herzens mit eigenen Händen ab. Und vor der Kälte, die sich nun auf alle wärmeren Regungen des Herzens legte, flüchtete man in die Wunderwelt der Schönheit und Kunst. Die Liebe zu ihr vermag — so meinte man — mit Zauberbanden den Menschen durchs Leben zu geleiten.

Das wurde natürlich nicht so klipp und klar ausgesprochen. Dann wäre der Widersinn und die Unmöglichkeit des Beginnens ja sofort zutage getreten. Nur in den Flegeljahren der neuen Epoche verführte jugendlicher Leichtsinn die Stürmer zu solchen Unvorsichtigkeiten. David Friedr. Strauß war noch so naiv in seinem „alten und neuen Glauben“, ohne weitere Einschränkung die Kunst als Surrogat für die Religion vorzuschlagen. Über derartige plumpe Versuche war man hinaus. Die Religion tritt uns auch bei den Modernen als eine selbstständige Macht, die ihre Rechte an den Menschen hat, entgegen. Doch wenn wir vielen geistigen Bewegungen der Neuzeit, soweit sie zur Religion in Beziehung treten, auf den Grund gehen, wenn wir diese Auseinandersetzungen mit der Religion, diese Versuche, ein neues religiöses Glaubensbekenntnis zu schaffen, auf ein gemeinsames Prinzip bringen, dann zeigt sich überall das Vorwiegen des Ästheticismus, ein Schwärmen für Schönheit in Natur und Kunst, für die innere Harmonie im Seelenleben des Menschen.

Von zwei Seiten drangen die Fluten der Zeitströmungen auf das Bollwerk der alten Religion ein. Die Naturwissenschaft schwemmt den Monismus heran und die moderne Psychologie den ethischen Individualismus. Zwei Grundpfeiler des

Bollwerks schienen so dem modern Gebildeten geborsten, die alte Lehre von Gott, und die Lehre vom Menschen. Aber er tröstete sich bald. Für das Alte und Unbrauchbare wurde Ersatz geschaffen. Das religiöse Gefühl, früher auf einen transcendenten Gott gerichtet, auf einen außerweltlichen Schöpfer des Alls, fand jetzt Befriedigung in der Hingabe an die Natur. Den unscheinbaren Keim und das vollendete Wesen, die vergangenen und die kommenden Zeiten umschließt ein Band, ein göttliches in Allem und Jedem, das Kleine zum Größten bestimmt und das Größte dem Kleinen verwandt, das Ganze ein Widerschein unendlicher Schönheit. Der Monismus wird überall dort, wo er den Boden strenger wissenschaftlicher Beweisführung verläßt, zur Naturschwärmerei. Und der Mensch, nach der alten Lehre, in seiner Freiheit ein Schöpfer gleich Gott, ein Schöpfer sittlicher Werte, aber in den von Gott empfangenen Pflichtenkreis gebannt, damit er seiner Freiheit froh werde, er will nicht mehr an dem Riß verbluten, der durch sein Inneres geht. Was Sünde, was Leid! Der moderne Glaube vom Leben gibt ihm wieder das Geschlossene der Persönlichkeit. In der Freude des Sichauslebens wird er der inneren Harmonie sich bewußt, „ein Leben in Schönheit" ist wahre Religion.

Es ist nun selbstverständlich, daß die Fülle der geistigen Bewegungen, die uns umfluten, nicht alle in das enge Bett eines einzigen Stromes geleitet werden können. Sie wollen viel mehr geben und geben auch mehr als bloße Gefühlserregungen. Es ist aber nützlich, sie alle einmal unter einem Gesichtspunkt zu betrachten, das allen Gemeinsame dadurch hervorzuheben, und so den Kern, das Prinzipielle von dem Unwesentlichen zu scheiden. Wir glauben, es wird kaum bestritten werden können, daß das Wesentliche vieler modernen Bewegungen eben in der Tendenz liegt, an alle metaphysischen Fragen das Kriterium ästhetischen Empfindens zu legen.

Wir betrachten zuerst die Bewegungen, die mit dem Sammelnamen „Monismus" zu bezeichnen sind. Daß es sich da nicht um eine einheitliche Welt- oder Lebensanschauung

handelt, sondern um eine ganze Summe von allerlei Geistesströmungen, die in den verschiedensten Gebieten ihren Ursprung haben, ist jedem klar, der sich die Mühe gegeben hat, sie zu verfolgen. Gelehrte, Dichter, Fachleute und Dilettanten, Allerweltswisser und gründliche Kenner eines wissenschaftlichen Einzelgebiets, ausübende Künstler, Journalisten und Politiker, sie alle nennen sich Bekenner der monistischen Weltanschauung. Die Annahme liegt von vornherein nahe, daß all diese Persönlichkeiten, die in Betätigung und Gedankenrichtung oft wie durch eine weite Kluft voneinander geschieden sind, keine gemeinsame Überzeugung verbindet. Keine Uberzeugung wenigstens, die das Ergebnis eines streng logisch sich aufbauenden Systems philosophischer Gedankengänge wäre. So ist es in der Tat.

Es wird dem Leser bekannt sein, was sich ein Haeckel unter dem Monismus vorstellt. Mit diesem Monismus, der Naturwissenschaft, Naturphilosophie und Religion sein will, vergleiche man, wie ein anderer Vertreter des Monismus, ein hervorragender und besonnener Gelehrter sich äußert[1]).

Das Bedürfnis nach einer monistischen Auffassung der Wirklichkeit ist gegenwärtig ein allgemein empfundenes und sucht auf den verschiedensten Wegen nach Ausdruck. Das ist verständlich, wenn man bedenkt, daß es sich ja in aller Wissenschaft und Weltanschauung um eine Vereinfachung der Wirklichkeit, um eine Zurückführung der gegebenen Mannigfaltigkeit und Vielheit auf ein gemeinsames Prinzip, um die Gewinnung eines letzten und höchsten Gesichtspunktes handelt, von dem aus angesehen, die Vielheit sich zur Einheit ordnet und die verwirrende Fülle der Erscheinungen sich als ein Ganzes darstellt. So hat auch Plotin, der tiefste Denker und spekulativste Kopf des Altertums, einen Gegenstand erst dann wirklich als erkannt bezeichnet, wenn er auf das Eine als seinen Grund und sein Wesen zurückgeführt sei. Monismus in diesem Sinne ist folglich die selbstverständliche methodologiscne Voraussetzung aller Wissenschaft, der unbewußte leitende Gedanke ihrer Untersuchungen, das Ziel, auf dessen Erreichung alle wissenschaftliche Erkenntnis hinstrebt; und keine Wissenschaft kann sich rühmen, in sich vollendet und fertig zu sein, die nicht in solcher Weise

---

[1]) Arthur Drews. Der Monismus in Beiträgen seiner Vertreter. Band 1, Seite 1.

ihre Resultate an eine letzte, nicht weiter auf etwas anderes zurückführbare und höchste Einheit angeknüpft hat.

Das sind Worte, die jeder von uns unterschreiben wird. Wäre ja demnach der Monismus nichts anderes als ein methodologisches Prinzip, dessen Richtigkeit zu bezweifeln keinem wissenschaftlich Denkenden in den Sinn käme. Und wie Drews, so rücken fast alle wissenschaftlichen Vertreter des Monismus von Haeckel, oft mit geradezu beleidigender Deutlichkeit ab. Ebensowenig aber ist aus allen theoretischen Erörterungen eine klare Auffassung vom Wesen des Monismus zu gewinnen. Das allen Vertretern Gemeinsame ist auf eine klare Formel nicht zu bringen, es sei denn jene oben erwähnte Darstellung von Drews, die aber so wenig neu und so wenig charakteristisch für den im Kampf des Tages sich betätigenden Monismus ist, daß wir mit ihr nichts anfangen können.

Was einigt nun den deutschen Monistenbund? Es haben sich da Männer zusammengetan, die gewöhnt sind, nach festen Prinzipien ihre Weltanschauung zu formen und nach bestimmten Normen zu handeln. Es ist die Negation, die alle einigt. Wissenschaftler, die über die exakten Ergebnisse auf ihrem Wissensgebiete hinaus mit rein philosophischen Gedankengängen zu einem abgeschlossenen Weltbilde gelangen wollen, sehen in der positiven Religion und ihren Lehren ein Hindernis auf ihrem Wege. Politiker, denen der zufällige Bund zwischen den reaktionären und kirchlichen Parteien das Trugbild vorgaukelt, die Anhänger der religiösen Wahrheiten seien vielleicht Vorkämpfer für ultrakonservative und freiheitsfeindliche Gesinnung, machen den „Dualismus der alten Religion“ dafür verantwortlich, daß die Menschen sich durch den Hinweis auf ein transzendentes Wesen und ein jenseitiges Reich ihres Bürgerrechts und ihres Anteils hinieden berauben lassen. Künstler, die von allen Traditionen sich lösen, in voller Ungebundenheit schaffen wollen und neben der ästhetischen darum auch noch eine neue ethische Wertung herbeigeführt sehen möchten, laufen Sturm gegen eine schon durch ihr Alter als heilig empfundene Überlieferung, in der die allgemein noch herrschende Wertung seit Jahrtausenden verankert ist.

Es wäre eine reizvolle Aufgabe, diese Aufzählung zu vervollständigen und ins Einzelne gehend, bei allen Vertretern des Monismus die letzten Motive aufzudecken. Das würde aber hier zu weit führen. Wir verwahren uns ausdrücklich dagegen, als ob wir den Monisten unlautere Motive unterschieben wollten. Wir konstatieren nur die Tatsache, daß sie letzten Endes die gemeinsame Abneigung gegen das alte zusammengeführt. Von der Negation allein kann eine geistige Bewegung aber nicht leben, ihr fehlt dann vor allem die Stoßkraft, die sie entfalten muß, will sie sich werbend betätigen. Da tritt nun rettend das Gefühl ein, das immer ein willkommenes Sammelbecken ist für die heterogensten subjektiven Empfindungen. In der Tat, wo immer wir in Aufsätzen und Abhandlungen, in großen Werken von Vorkämpfern des Monismus auf eine positive Darstellung der Weltanschauung stoßen, da finden wir Emanationen eines mehr oder minder mystisch gefärbten Denkens, schwärmerische Gefühlsausbrüche, die sich mühen, das Unfaßbare, das an sich Ueberweltliche in die Formen unserer Vorstellungen zu zwängen. Wir wollen nicht citieren, denn mit Citaten täte man den Verfassern Unrecht. In wenigen Worten können Ideen, die den letzten Urgrund aller Dinge widerspiegeln sollen, nicht wiedergegeben werden. So mag hier die Versicherung genügen, daß man nach der Lektüre dieser Schriften so klug ist wie zuvor. Man fühlt sich durch den Schwung der Darstellung erhoben, aber man weiß wirklich nicht, welch neue Erkenntnis man gewonnen. Am besten fährt man noch bei denen, die die Weltseele im spinozistisch-pantheistischen Sinne nehmen. Dabei kann man sich doch etwas denken. Freilich teilt diese „Weltseele“ alle Schwächen des Systems Spinozas. Sie erweist sich als völlig unfähig, Subjekt einer für den Menschen verpflichtenden Gesetzgebung und Objekt seiner hingebenden Verehrung zu werden, Forderungen, die jede Religion und sei es auch die modernste, an ihren Gottesbegriff stellen muß.

Was nun die monistische Literatur an klaren und befriedigenden Gedankengängen vermissen läßt, das ersetzt sie reichlich durch die Fülle von Poesie, die über ihre Darstellungen

ausgegossen ist. Der Zauber der Sprache und die dichterische Verklärung von Vorgängen in der Natur ist es denn auch, was dem Monismus so viele Nachbeter zuführt. Wir brauchen nur zu erinnern an Bölsche. Die Erhabenheit und Schönheit der Natur, all die Lieblichkeit und Anmut, die über das Tier- und Pflanzenleben sich vor unseren Augen ausbreitet, könnte nicht ergreifender und herzerquickender geschildert werden, als es von diesem Manne geschieht, der in seltener Weise eine umfassende Kenntnis der Dinge und Erscheinungen in der Natur mit der Fähigkeit verbindet, all die Einzelheiten in die adäquate dichterische Form zu bringen. Bei ihm und bei den anderen enthalten aber diese dichterischen Ergüsse zugleich eine religiöse Färbung. Die Naturschwärmerei wird s. v. v. zur Gottesverehrung, der Naturdienst zum Gottesdienst.

Es wiederholt sich hier, was uns aus dem Altertum wohlbekannt ist. Der Polytheismus war Naturdienst. Seine edelste Form erhielt er in der griechischen Religion, weil der Schönheitssinn der Griechen die mit den religiösen Gefühlen verwandten ästhetischen zu besonderer Vollendung zu gestalten wußte. Unsere Zeit hat vor dem Altertum unendlich viel voraus. Zuerst die viel reichere Kenntnis der Natur, sodann aber den monistischen Zug, die durch die Jahrtausende hindurch gewonnene und unverlierbar gewordene Ueberzeugung der Menschheit, daß das scheinbar Viele, das unendlich Mannigfaltige der Welt den Stempel eines Geistes trägt, eine geschlossene Einheit darstellt. Die Kombination dieser beiden Momente verbunden mit der Bereicherung der Gefühle, die eine verfeinerte Kultur immer mannigfaltiger gestaltet hat, erzeugt darum den modernen Naturdienst, an Stelle des Polytheismus tritt der Monismus, beide aber sind, wie erwähnt, in ihrem Wesen identisch.

Es wäre wiederum eine höchst dankbare Aufgabe, zu zeigen, daß alles Positive, was die Monisten dem von der alten Religion abgefallenen und nach einer neuen religiösen Erhebung darbenden Geschlecht zu bieten haben, auf dem Wege der Erschleichung gewonnen ist. Die tiefen Wirkungen, die sie auf ein empfängliches Gemüt zweifellos ausüben, erzielen sie durch

die Schilderung der Herrlichkeiten in der Natur und durch den Nachweis, daß die Summe aller Erscheinungen ein einziger Gedanke beherrscht. Nichts anderes aber hat der Monotheismus gelehrt, von seinen Verkündern in der Bibel bis auf seine Bekenner in unserer Zeit. Von der wunderbaren Gestaltung der Natur haben sie die stärksten Kräfte für ihr religiöses Innenleben gewonnen und aus der Einheit in aller Mannigfaltigkeit, die ihnen so deutlich vor die Augen trat, daß sich die ganze Welt als ein Makrokosmos, ein einziger Organismus ihnen darstellte, aus dieser Einheit glaubten sie den stärksten Beweis für das Dasein eines Schöpfers erbringen zu können. Wir müssen es uns versagen, näher darauf einzugehen. Wir wiederholen nur: den, der sich mit den Erzeugnissen der modernen Literatur eingehend beschäftigt, übermannt oft der Zorn, wenn er sieht, wie aus der Schatzkammer unserer heiligen Literatur entwendetes Gut dazu dienen muß, den fremden Tempel zu schmücken.

II.

Man hätte erwarten dürfen, daß aus dieser monistischen Weltanschauung eine Lebensanschauung erwachsen würde, die das Wohl des einzelnen hinter dem der Gesamtheit zurücktreten läßt und, mochte sie noch so sehr auf das Diesseits gerichtet sein, die Pflicht der Unterordnung in den Mittelpunkt alles menschlichen Wirkens rücken würde. Statt dessen drang der ethische Individualismus immer weiter vor und unterwarf sich Kopf und Herz der Alten und der Jungen. Sicherlich ist der Zusammenhang zwischen dem Monismus und der Ethik, die das Wohl und Wehe des Individuums zum Maßstab nimmt, nur ein äußerlicher. Aber als der alte Gott entthront wurde, war es nur natürlich, daß der Mensch sich selbst das Gesetz seines Handelns gab und, da die Schranke einmal niedergerissen war, sein eigenes Ich in den Mittelpunkt stellte. Freilich so ganz schuldlos ist der Monismus nicht an der Entwickelung, die vor allem im Volksbewußtsein in bezug auf die sittliche Lebensanschauung sich vollzogen hat. Sein Kampf gegen den „Dualismus“ der positiven Religionen hat dazu geführt, daß

auch das Pflichtbewußtsein untergraben wurde. Die Autorität des Göttlichen wurde ununterbrochen als der Feind hingestellt, der sich den Rechten des Individuums entgegenstellt.

Aber mögen die Ursachen auch mannigfacher Art sein, Tatsache ist, daß vor dem Kriege theoretisch und praktisch für das größtmögliche Glück des einzelnen erbittert gestritten wurde. Und die Stürmer traten mit einem Selbstbewußtsein auf, mit einer so energischen Überzeugung, die Zukunft gehöre ihnen, daß man Schritt auf Schritt vor ihnen zurückwich und die Vorkämpfer der Ideale früherer Zeiten nur zu bremsen suchten, aber die innere Berechtigung der Grundforderungen jener modernen Lebensanschauung nicht anzuzweifeln wagten. In Haus und Schule, im Beruf und in der politischen Betätigung, überall ertönte der Schrei nach Erweiterung der Rechte und Beschränkung der Pflichten. Die Zurückhaltung und Keuschheit der Frau, die Reinheit der Ehe war in breiten Kreisen geschwunden. Die Überzeugung, daß dieser Institution, die ein Grundpfeiler aller wahren Sittlichkeit, jeder echten Kultur ist, Opfer gebracht werden müssen, wurde belächelt. Daß zwei Menschen, die sich für ihr Leben gebunden und binden müssen, soll die Ehe auch in Zukunft die Grundlage einer immer vollkommeneren Fortbildung des Menschengeschlechts werden, daß die Ehegatten zusammenbleiben müssen, wenn auch nicht alle Blütenträume einer jungen Liebe reifen, das wurde bestritten. Denn das Glück des einzelnen sei ein unantastbares Recht. — Und wie gegen die alte Auffassung von der Ehe, so lief man Sturm gegen die Autorität der Eltern. Die Eltern sollten auch fernerhin die Ernährer der Kinder sein, aber nicht ihre Erzieher. Dem Vater die Arbeitslast und der Mutter die Schmerzen, aber dem Kinde Freiheit von Sorge und Arbeit und Mühe. Froh und glücklich soll es durch die Jugend schreiten und Dankbarkeit und Verehrung auch in der Folgezeit nur dadurch abstatten, daß es seinen eigenen Weg geht, unbekümmert um die Aufgaben, Ziele und Hoffnungen, welche die Eltern für es erstrebt. — Und wie im Haus, so in der Schule. Der alte Satz griechischer Weisheit: „Der

Mensch, der nicht geschunden wird, wird nicht erzogen" wurde gründlich in sein Gegenteil verkehrt. Mehr Freiheit und Erleichterung im Lernen und im Denken wurde die Parole. Den ungeheuren Abstand zwischen der früheren und der Jetztzeit in der Stellung des Schülers zum Lehrer, in dem Maß der Arbeitsleistung und dem Ernst des Arbeitens kann nur der ermessen, der selbst vor einem Menschenalter Schüler war. — Berufstreue und Berufsehre wurde der immer wilderen Jagd nach materiellen Gütern zum Opfer gebracht, und im politischen Leben waren die Parteien der Staatserhaltenden wohl gehaßt, weil sie noch einen sehr großen Teil der Macht in Händen hielten, aber, was ihre Gesinnung und ihre Ideen anbetraf, zur Rolle der komischen Alten verurteilt, die ernst zu nehmen oder zu widerlegen sich nicht lohnte.

Wir haben von vornherein betont, daß wir den Vergleich zwischen der Zeit vor dem Kriege und der Zeit, die wir jetzt durchleben, nur unter einem Gesichtspunkt durchführen wollen. Deshalb können wir hier nicht die Gesamtheit aller geistigen Strömungen uns vor Augen führen und abwägen, wieweit in allen jenen Bestrebungen ein berechtigter Kern war. Nichts liegt uns ferner, als mit den soeben vorgebrachten Klagen den Stab zu brechen über alles, was an neuen Ideen über Frauenrecht, Kindererziehung, Standesinteressen, politische Rechte in der jüngst vergangenen Zeit vorgebracht und durchgekämpft worden ist. Aber das steht fest, daß die Masse der Gebildeten oder sagen wir lieber der Halbgebildeten, ein großer Teil ihrer Presse und ihrer Wortführer, die den „Pulsschlag der Zeit" wiedergaben, sich der Glückslehre verschrieben hatten, der Lehre, daß das Glück des einzelnen Pflicht sei, „die Pflichten, die wir uns nur auf das Gebot des Gewissens auferlegen, bleischwer sind", daß „die Lust das Segel ist, das den Wind auffängt, ihr leisester Hauch mehr Schwung gibt als der ganze Pflichtengeist", daß sie die Schlagworte nachbeteten von Lebensglück und Lebenstrunkenheit, von der Pflicht, „sich auszuleben".

Und wenn wir fragen: Was gab all diese Anschauungen und Bestrebungen die Kraft, sich der Seelen zu bemächtigen,

so können wir — immer mit der nun mehrfach hervorgehobenen Einschränkung — sagen: Auch hier ist der Ästheticismus zu spüren, das Streben einer Zeit, das Wahre und Gute über dem Schönen zu vernachlässigen.

Das letzterwähnte Schlagwort des „Sichauslebens" gibt uns den Schlüssel. Es ist uns geläufig mit dem Nebensinn der schrankenlosen Hingabe an die Leidenschaft. Aber so ist es selbstverständlich nicht von den Vorkämpfern dieser Forderung gemeint. Sie wollen darin zum Ausdruck bringen, daß der Gegensatz zwischen den Forderungen des eigenen Ich und den Pflichten, die altüberlieferte Anschauungen von uns heischen, aufzuheben ist, daß die Beschränkung, in die der einzelne sich selber bannt, weil er von der Ethik der Vergangenheit nicht loskommen kann, endlich ein Ende nehme, daß alle Möglichkeiten der Entwicklung, die in uns gelegt sind, restlos ausgenutzt werden, daß so eine Harmonie der Seelenkräfte hergestellt werde, die den einzelnen beglückt und durch das Glück des einzelnen auch die Gesamtheit zu einer immer höheren Stufe erhebt.

Es hat zu keiner Zeit ein System der Ethik gegeben, die das Schlechte an sich dem Menschen als Ziel hinstellte. Auch die Ethik Epikurs und die der Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts ist bekanntlich achtunggebietend. Es kommt immer darauf an, welcher Hauptgedanke in den Vordergrund gerückt wird und wie dieser Gedanke dann von der Masse aufgenommen und entstellt wird, so daß er entartet und zur Wurzel ungesunden Wachstums wird.

Die Harmonie des Schönen, Guten, Wahren ist ein Ideal unserer großen Denker und Dichter. Aber dadurch, daß der einzelne aufgerufen wurde, zu bestimmen, wie diese Harmonie zu gestalten wäre und sein Gefühl, sein Empfinden, seine Triebe das Maß bestimmen sollten, gelangte man zu jener Auffassung der Pflichtenlehre, für die das Individuum alles und die Nebenmenschen in Familie, Genossenschaft und Staat nur wenig bedeuteten.

Ästheticismus war das im alten Sinne dieses Wortes, Hervorkehrung der Gefühlssphäre im Menschen. Aber das wollte man nicht gelten lassen, man täuschte die anderen oder auch sich selbst und gab es für ein Leben in Schönheit aus. Und so wurde der Ästheticismus geboren, der allen Ansprüchen der Ichsucht das Mäntelchen der Seelenharmonie umhing. Diejenigen, die mit unserer klassischen Literatur vertraut sind, werden sich erinnern, was zu jener Zeit „eine schöne Seele“ war. Und sie werden den ganzen Mißbrauch, der mit dem Ideal der Schönheit getrieben wurde, erkennen, wenn sie damit das vergleichen, was in unserer Zeit als „eine schöne Seele“ galt und daß ein Gabriele d'Annunzio, dieser nicht nur durch sein Leben, sondern auch in seinen Schriften abscheuerregende Schriftsteller als ein Künder dieser Schönheit gepriesen wurde.

Gabriele d'Annunzio! Wir haben ein kurzes Gedächtnis. Wie wäre es wohl dem von uns ergangen, der vor dem Kriege die Kunst dieses Wollüstlings mit den rechten Worten zu bezeichnen sich erkühnt hätte. Aber so groß war die Macht des überall sich breit machenden Ästheticismus, daß um der zweifellos vorhandenen Schönheit der Form willen auch der ekelerregendste Inhalt verziehen wurde und dieser Verworfene uns als Dichter angepriesen wurde, dessen Werke der „Gebildete“ kennen mußte.

III.

Hufeland sagt einmal in seiner „Makrobiotik“: Unzählige Dinge, die uns das Leben verbittern, die uns auf Irrwege führen und uns schuldig werden lassen, würden uns erspart, wollten wir sie immer unter dem Gesichtspunkt betrachten, den wir an sie auf dem Sterbebette anlegen würden. Hufeland hat diese Regel als Gesundheitsregel ausgesprochen, als ein Mittel, das Leben hienieden zu verlängern. Ähnlich sagen schon unsere Weisen als religiöse Forderung: „Stelle dir jeden Tag deines Lebens als den Tag deines Todes vor“. Was für den einzelnen das Sterbebett, das ist für das Volksganze der Krieg. „Das große gigantische Schicksal, welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt“ es hat mit allem Flitter,

mit aller Scheinwahrheit aufgeräumt, und unsere Ästheten in Wissenschaft und Kunst, in Ethik und Politik sind sehr kleinlaut geworden. Denn der Krieg läßt nicht nur die Kraft, er läßt auch die Wahrheit erscheinen.

Es ist freilich nicht anzunehmen, daß die Philosophen und Naturforscher, die Jahrzehnte hindurch sich in die Vorstellung des Monismus von Gott und Welt hineingelebt, ihr untreu geworden. Häckel und Ostwald haben sicher nicht umgelernt. Aber ihre Nachbeter, die vielen, welche die naturphilosophischen Prinzipien der Masse mundgerecht zu machen suchten, die nicht müde wurden, den Gottesbegriff der positiven Religionen herabzusetzen und den „Dualismus" für alle Schwierigkeiten verantwortlich zu machen, welche die übersinnliche Vorstellung von Gott jedem Denkenden aufgibt, sie sind verstummt und lassen nun auch die Bekenner altreligiöser Gedanken zu Worte kommen.

Es ist nicht nur der Burgfriede, es ist nicht nur die Zensur, die alle Lobpreisungen jener jüngsten Vergangenheit unterbindet. Eine innere Wandlung ist in vielen vorgegangen, sie haben im Feuer des lodernden Weltbrandes die Nichtigkeit ihrer Ideale erkannt.

Verschwunden ist auch die Forderung: „sich auszuleben" verschwunden in Wort und Geste, im Bild und auf der Bühne. Verstummt sind die Seelenkünder, die ihr eigenes Ich bis in die letzte Faser zergliederten und das krause Durcheinander als tiefe Psychologie ausgaben, verstummt die Dichter, welche nur die Krankheitsgeschichte vom Lebensgenuß übersättigter „Helden" als würdigen Vorwurf nehmen. Die Gattenliebe, die stärker ist als der Tod, hat ihr ewiges Recht zurückgewonnen, die Elternliebe ist nicht mehr veraltete Schrulle, die Autorität wieder zu Ehren gekommen.

Aber warum diese Wandlung, fragen wir, und wir werden es mit Nachdruck nach dem Kriege fragen, wenn jene alten Bestrebungen sich allzulaut wieder vordrängen sollten. Ideale sind nicht an Zeitumstände gebunden, und gerade in den harten Stunden der Not müssen sie sich bewähren. Doch sie haben

sich nicht bewährt. Und darum bleibt auch für die Folgezeit es bestehen: Wie der einzelne Grundsätzen und Handlungen, die er angesichts des Todes für verfehlt hält, damit das Urteil gesprochen hat, so sind auch sittliche Ziele, die das Volksbewußtsein in dem Augenblick verwirft, da es sich zum „Ungemeinen“ erhoben, für immer gerichtet.

Wir haben uns im Vorhergehenden gegen den Ästheticismus gewandt, der zur Wurzel der Welt- und Lebensanschauung und zum beherrschenden Prinzip der Lebensführung wurde. Nicht zu verwechseln damit ist die hohe Wertschätzung der Kunst. Aber wir möchten auch bei ihr einen Augenblick verweilen. Denn der Ästheticismus ist nichts anderes als eine Überschätzung der Bedeutung des Schönen, das Streben, die Kunst und ihre Forderungen ohne Rücksicht auf andere Seelentätigkeiten des Menschen durchzusetzen.

Ist diese absolute Wertschätzung der Kunst berechtigt? Kann derjenige, der die Vervollkommnung der Menschheit, ihre sittliche Vollendung wünscht, anerkennen, daß der Kunst keine Schranken gesetzt werden dürfen. Nehmen wir wieder ein Beispiel aus der redenden Kunst: die Romane von Emil Zola. Zola ist uns als Vorkämpfer der Gerechtigkeit in seiner Persönlichkeit sympathisch, und als Dichter darf er vielleicht als der größte Epiker im verflossenen Menschenalter gelten. Sein Cyklus Rougon-Maquart führt uns in grandioser Weise die Bedeutung der Vererbungsidee in der Geschichte einer Familie vor Augen. Über die naturwissenschaftliche Wahrheit dieser Idee soll hier nicht gestritten werden. Einzelne Romane dieses Cyklus wie „der Totschläger“, „Germinal“ sind sicher unsterbliche Meisterwerke. Der Erwachsene, der mit gefestigten Anschauungen und in sittlicher Reife an die Lektüre dieser Epen herantritt, wird nicht nur immer wieder bis in das Innerste ergriffen von der Kunst dieser Darstellung, sondern auch in seiner ethisch-religiösen Durchbildung gefördert, und sei es auch, daß sein alter Besitzstand erschüttert wird, dadurch daß ihm die Probleme in sichtbarer Deutlichkeit vor Augen treten und er so gezwungen wird, das überlieferte religiöse Erbgut von neuem

zu erwerben, um es wahrhaft zu besitzen. Aber wieviel Gift ist auch in junge Seelen geträufelt worden, als s. Z. Zolas Romane für wenige Groschen auf den Markt geworfen und um des sexuellen Beiwerks willen von unzähligen jungen körperlich und seelisch noch unreifen Menschen verschlungen wurden. Wir selbst wissen jetzt nicht genau anzugeben, wie man dem hätte entgegentreten können; denn polizeiliche Maßregeln, das Verbot des Vertriebes und ähnliches haben bekanntermaßen immer nur die entgegengesetzte Wirkung gehabt. Aber wer diese Aufgabe auch nur gestellt hätte und den Vorschlag gemacht, es sollten die Berufenen zusammentreten, um dafür zu sorgen, daß die Jugend, die Zukunft des menschlichen Geschlechts, vor Schaden bewahrt bliebe, er wäre bald zur Strecke gebracht worden wegen seines tempelschänderischen Angriffes gegen das Heiligtum der Kunst.

Da erinnern wir uns an die Urteile, die bei der vermeintlichen Zerstörung der Kathedrale von Reims zutage traten. Die allgemeine Hetze gegen Deutschland war ja vor allem von unseren Feinden angestiftet, um die Neutralen gegen uns aufzuwiegeln,und die allgemeine Abneigung dieser gegen Deutschland griff diesen Vorwand sehr gern auf. Doch bei vielen geistig Hochstehenden war die Erbitterung über die Vernichtung dieses großen Kunstwerks eine ehrliche. Und auch in Deutschland selbst wandte man sich zumeist nur gegen die Verleumdung und leugnete die Tatsache der Zerstörung. Aber doch fanden eine Reihe von Männern und unter ihnen hervorragende Künstler den Mut zu der Erklärung, daß die ganze Kathedrale von Reims nicht so viel wert sei wie ein gebrochenes Mutterherz, und wenn nur das Leben eines einzigen deutschen Soldaten auf dem Spiele stände dadurch, daß der Feind das Bauwerk als Deckung oder als Beobachtungspunkt benutzte, dann wären die Deutschen im Recht gewesen, wenn sie das große Kunstwerk der Vernichtung preisgegeben.

Nun wohl, so fragen wir, und das ewige Wohl oder — um von religiösen Werten abzusehen — die sittliche und nicht zuletzt die körperliche Gesundheit zahlloser Jünglinge und

Jungfrauen sollte nicht so schwer wiegen wie unser Anspruch auf die Verbreitung der Kunstwerke Zolas?

IV.

Diese Lehre gab uns der Krieg. Unsere junge jüdische Generation, die den Willen hat, der Väter frommen Glauben sich zu bewahren, sollte sie sich nutzbar machen. Nicht nur um gegen den Ästheticismus, wie wir ihn oben in seinen Grundgedanken und Zielen geschildert, gefeiht zu sein, sondern noch um eines anderen Problemes willen. Wir meinen die Stellung des Judentums zum Ideal des Schönen und zu seiner Verkörperung in der Kunst.

Das ist ein Problem. Alle Versuche es hinwegzudeuten, scheitern an dem Umstand, daß es nach der Bibel verboten ist, das höchste Objekt der Kunst: den Menschen bildhauerisch zu gestalten. Und noch in einem tieferen Sinn ist es ein Problem: Nicht nur das jüdische Volk in der Zeit seiner politischen Selbständigkeit, auch die geistige Betätigung des nachbiblischen Judentums steht der Kunst wenn nicht feindlich, so doch gleichgültig gegenüber. Es ist im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich, dem Problem nachzugehen, seine Schärfe dadurch zu mildern, daß wir zeigen, wie trotz des Fehlens bildender Künstler der Sinn für das Schöne lebendig war, wie in der Dichtung Gipfelpunkte aufleuchten, wie die künstlerische Betätigung sich an der harmonischen Ausbildung der Seelenkräfte versuchte und „schöne Seelen" im wahren Sinne des Wortes schuf. Es soll angenommen werden, daß das Problem nicht zu lösen ist und das Judentum seine Bekenner von der rechten Hingabe an Schönheit und Kunst ausschließt.

Und da soll dem, der für das Schöne sich begeistert und für die Kunst schwärmt und der nun durch die Stellung des Judentums zu diesen bedeutsamen Kulturfaktoren sich bedrückt fühlt, die Erfahrung von Reims eine Lehre sein. Hier kam in einem Einzelfalle die Wahrheit uns zum Bewußtsein, daß es in dem Streit um die Bedeutung der Kunst sich nicht um die Frage handelt, ob Schönheit und Kunst an sich wertvolle

Güter seien, sondern ob sie als unantastbar gelten müssen, wenn höhere Werte auf dem Spiele stehen. Und unter diesem Gesichtspunkt müssen wir auch die allgemeine Stellungnahme des Judentums zur Kunst betrachten.

Was sollte das Judentum der Welt bringen und was hat das Judentum der Welt gebracht? Das Bewußtsein von der alles beherrschenden Bedeutung der Religion, einer Religion, die nicht nur für Auserwählte gewisse Wahrheiten lehrt und die Masse durch Erregung von Gefühlen befriedigt, sondern einer Religion, die in ihren Lehren und den gebotenen Handlungen zu einem ganzen Volke spricht, und das ganze Leben eines jeden Volksgenossen durchdringen will. Das „du sollst", das an den Anfang der biblischen Menschheitsgeschichte gestellt ist, ist Leitmotiv der Geschichte des jüdischen Volkes, soweit sie von fremden Gedanken unbeeinflußt geblieben ist. Wenn man unter den drei Ideen des Wahren, Guten und Schönen wählen will, so ist es die Idee des Guten, zu deren Verkündigung und Verwirklichung das Judentum berufen worden ist. Des Guten nicht im Sinne des rein ethischen, sondern des von Gott für den Menschen als gut erkannten und darum ihm gebotenen. Die Idee des Wahren, das Seiende als Objekt immer tiefer dringender Forschung, das Streben nach der Beantwortung des Wie und Warum kennt die Bibel nicht. Das „Sich wundern" des Aristoteles, das der Anfang aller Wissenschaft sein soll, ist ihr fremd. Ihr מדוע, ihr „warum" ist nur auf ein religiöses Problem gerichtet: „Warum ist der Weg der Frevler glücklich?" (Jeremias 12, 1) „Warum leben die Frevler?" (Hiob 21, 7). Das Judentum hat seine höchste Kraft in einem Punkte gesammelt, in der Verbreitung der Idee des Guten, nur so ist es ihm gelungen, seine Religion zum Ausgangspunkte der großen Religionen zu gestalten, daß in seinem Lichte alle Kulturvölker wandeln.

Dieser Gedanke von der Wichtigkeit der Sammlung aller Kräfte in einem Punkte gilt auch für die Stellung des Judentums zur Idee des Schönen. Es ist nun einmal nur Wenigen gegeben, die Harmonie der drei Ideen zu verwirklichen. Für

ein Volk führt die intensive Betätigung in der einen zur Verkümmerung oder zum mindesten zu einem geringeren Interesse für die anderen. Man komme uns nicht mit dem Einwand, daß die Kunst aus der Religion entstanden, daß ihre innige Verbindung die wunderbarsten Werke geschaffen, den Zeus von Otrikoli, die griechischen Dramen, die Gothik, die Gipfelpunkte der religiösen Malerei, die Kirchenmusik eines Bach. Hier waren in den Meistern die Bedingungen gegeben für jene selten erreichte Harmonie. Aber für den Juden, den Juden als Glied seines Volkes, als Herold seiner Aufgabe mußte es heißen: du sollst dir kein Bildnis machen, denn das ist nur der besondere Fall des grundlegenden Gebotes „Du sollst keine Götter haben neben mir“, keine Ideale, die dich von deiner dir gewordenen Aufgabe ablenken können.

* * *

Wir feiern demnächst das Chanukafest. Es gilt als das Erinnerungsfest für die Auseinandersetzung zwischen Hellenismus und Judentum. Nicht ganz zu Recht. Es war wenig von Hellenismus wie überhaupt vom Geiste der in religiösen Fragen toleranten Antike in dem Versuche zu spüren, die Religion eines Volkes mit Gewaltmaßregeln zu unterdrücken. Es war mehr der Ausfluß einer „weitsichtigen Politik“, die später auch von den Römern angewandt wurde, das jüdische Volk dadurch zu entnationalisieren, daß man ihm das raubte, woraus es mehr als andere Völker die Kraft zum Leben schöpfte, seine Religion d. h. seine Thora, sein Gesetz. Die eigentliche Periode des jüdischen Hellenismus setzt erst später ein, als in der Diaspora Zeit und Gelegenheit gegeben war zu einer friedlichen Durchdringung. Wie dieser Versuch ausging, ist bekannt: Der jüdische Hellenismus ist fast restlos im Christentum aufgegangen, und Träger der Fortentwickelung und des Beharrens im überlieferten Judentum blieb die Gruppe der פרושים, die von den Ideengängen und der Literatur des Hellenismus nichts wissen wollte. Man wird Spuren hellenistischer Einwirkung in Tal-

mud und Midrasch aufzeigen können, wir werden selbst bei anderer Gelegenheit einmal den Nachweis führen, wie stark der Sinn für das Schöne bei vielen unserer Weisen ausgeprägt war und in ihren Aussprüchen, Erzählungen und Handlungen sich geltend macht[1]), daß sie aber dem hellenistischen Schönheits- und Wahrheitsideal irgendwie im Prinzip ein Recht einräumten, dagegen spricht alles, was wir in den Büchern der mündlichen Lehre lesen.

Diese Einseitigkeit hat das Judentum gerettet. Der Stamm blieb unversehrt, wenn auch die Zweige fielen. Aber als einen Akt besonderer göttlicher Fürsorge dürfen wir es ansehen, daß die erste entscheidende Berührung zwischen Hellenismus und Judentum in die Diadochenzeit, in die Zeit des sinkenden Griechentums fiel, da die Ideale des Griechentums nicht durch einen Phidias, Plato und Sophokles und ihre Schüler verkörpert wurden. Wer weiß, ob in einer solchen Zeit der kleine Rest der Treugebliebenen sich hätte behaupten können, wer weiß ob er das stolze Selbstbewußtsein und die Kraft besessen, die Grundlagen des gesetzestreuen Judentums mit solcher Folgerichtigkeit auszubauen. Daß ihnen aber in den Griechen jener Zeit nicht die Verkünder der Ideale, sondern die Epigonen und Nachbeter, die Zweifler und Genußsüchtigen, kurz die Vertreter dessen entgegentraten, was wir heute Ästheticismus nennen, das gab ihnen die unbeirrbare Sicherheit, das Bewußtsein, sie seien auf dem rechten Wege. Auch wir werden nach dem Kriege wieder jenen in unseren obigen Ausführungen geschilderten Ästheticismus bekämpfen müssen. Dann mag die Erinnerung an die Kämpfe jener lang vergangenen Zeit unsere Kräfte stählen und uns Bürgschaft sein für den endgültigen Sieg.



[1]) Vgl. auch I. Unna Ästhetische Gesichtspunkte im Religionsgesetz Jeschurun I. S. 13 ff.

Probleme der Pentateuchexegese.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

IX.

Die Geschichte der Menschen bis zur Sintflut (Gen. 4,1—6,4).

Es ist bereits oben (I 274) mitgeteilt worden, daß nach der kritischen Urkundenhypothese der Abschnitt Gen. 1, 1—2, 3 der Grundschrift P (oder Q nach Wellh.), von 2, 4 und weiter einer anderen Urkunde (J) angehören soll. Nach dieser von den allermeisten Kritikern akzeptierten Annahme wird von den Erzählungen in Gen. 4,1—6,4 bloß Kap. 5 (mit Ausnahme von v. 29) der Urkunde P zuerkannt. Es wäre demnach in dieser Schrift unmittelbar nach Gen. 1,1—2,3 Kap. 5 gefolgt. Die Unwahrscheinlichkeit dieses Sachverhalts ergibt sich schon aus dem Umstande, daß 5,1—2 im wesentlichen eine Wiederholung von 1, 26—28 darbietet. Im vorliegenden Texte der Gen., wo Kap. 1 und Kap. 5 durch die vielen Erzählungen von Kap. 2 bis Kap. 4 voneinander getrennt sind, erklärt sich die Notwendigkeit der Rekapitulation am Anfang von Kap. 5 sehr einfach. In einem Texte, wie ihn die Kritiker für P annehmen, wären die Angaben in 5,1—2 ganz überflüssig. Es ist ferner zu beachten, daß die Angabe: ויקרא את שמם אדם (5,2), die erst an dieser Stelle, und nicht schon in Kap. 1 bei der Erzählung von der Schöpfung des Menschen, vorkommt, notwendig den in 2,7 befindlichen Bericht, wonach der Mensch aus אדמה gebildet wurde, zur Voraussetzung hat, sowie umgekehrt die Erzählung, daß der Mensch der אדמה entstammt ist, die Nennung des Namens אדם vorbereitet. Mit Recht bemerkt Halévy (Rech. bibl. I), sowie der Name אשה mit מאיש לקחה (2, 23) begründet wird, ebenso wird der Name אדם durch מאדמה לקח (vgl. 3, 23) erklärt, Kap. 5 (P) steht also mit Kap. 2 (J) in enger Verbindung.

Aber auch die Stelle זה ספר תולדת אדם (5, 1) dürfte am besten durch den Anschluß an die unmittelbar vorangehenden Verse 4, 25—26 (die J angehören sollen) zu erklären sein

Es ist höchst auffällig, daß, während alle תולדת-Abschnitte mit אלה תולדת beginnen, hier ausnahmsweise die Überschrift זה ספר תולדת lautet. Der Grund ist aber wahrscheinlich folgender: Unmittelbar vorher (4, 25—26) wurden (aus irgendwelchem Grunde, vgl. weiter unten) schon zwei Generationen dieses תולדת-Verzeichnisses mit hinzugefügten Bemerkungen mitgeteilt. Nun soll aber das vollständige Verzeichnis folgen. Diese vollständige Genealogien-Tafel wird im Gegensatz zum vorhergehenden Bruchstück ספר תולדת genannt. Deshalb werden auch die bereits vorher genannten zwei Generationen wiederholt. Daß ein derartiges Verzeichnis ספר genannt werden kann, ist aus Josua 18, 9; Neh. 7, 5 u. a. zu ersehen.

Die Kritiker finden sich außerdem genötigt, den Vers 29 des Kap. 5, wo inmitten eines P-Abschnittes so deutlich als möglich auf 3, 17 (J) hingewiesen wird, als eine aus J entnommene Einschaltung des Redaktors zu erklären. Ursprünglich hätte 5, 28 mit den Worten ויולד את נח geschlossen; dies hätte aber R. (der Red.) in ויולד בן ויקרא את שמו נח geändert, um dann mit V. 29 die Erklärung des Namens aus J hinzufügen zu können. Allein mit Recht bemerkt Halévy (l. c. p. 95), daß die Notwendigkeit einer solchen Umarbeitung für R. gar nicht vorgelegen hätte; er hätte vielmehr ויולד את נח völlig unangetastet lassen und sich damit begnügen können, ויאמר זה ינחמנו וגו' (V. 29) hinzuzufügen, nach Analogie von 4, 1. Abgesehen davon wird die Stelle ויקרא את שמו נח schon durch die Stelle ויקרא את שמו שת (5, 3) geschützt, und es ist die erstere sowie die letztere die Ausdrucksweise des ursprünglichen Verfassers, nicht Korrektur eines Redaktors. Die besondere Hervorhebung ויקרא את שמו (die bei den anderen Namen dieses Verzeichnisses sich nicht findet) zeigt aber, daß diesem Namen eine besondere Wichtigkeit zukommt. Die Deutung זה ינחמנו וגו' muß also auch dem Verfasser angehören und kann nicht als Interpolation eines Redaktors angesehen werden. Wenn nun andererseits bei שת (V. 3) in diesem Abschnitt die Deutung, die wir nach ויקרא — שמו erwarten, nicht vorkommt, so kann nur der Grund darin liegen, daß die Deutung dieses Namens

bereits kurz vorher (4, 25) gegeben worden, und dieser Umstand beweist wieder die Einheit von Kap. 4 und Kap. 5, während nach den Hypothesen der Kritik Kap. 4 der Urkunde J und Kap. 5 dem P angehören soll.

Überhaupt wollen die meisten Kritiker (Hupfeld, Dillmann, Budde, Gunkel u. a.) in den Versen 4, 25—26 und 5, 29 Bruchstücke eines Sethiten-Stammbaums der Quelle J erblicken. Der Redaktor habe den anderen Teil, weil er sich mit P (in Kap. 5) deckt, weggelassen, diese Stücke aber wegen der darin enthaltenen besonderen Angaben neben dem Berichte des P beibehalten. — Dann aber hätte doch R, anstatt bei שת und אנוש zwei Quellenberichte nebeneinander zu setzen (4, 25—26 und 5, 3; 6), einfacher, wie bei נח (5, 29), die besonderen Angaben in Kap. 5 einschieben können! Der ursprüngliche Verfasser hatte aber triftige Gründe, die beiden Generationen שת und אנוש am Schlusse des Kap. 4 besonders zu erwähnen. In V. 25 wird berichtet, daß Gott als gerechter Richter (אלדים), nachdem Er als Allbarmherziger (הויה) Kajin, den Mörder Hebels, begnadigt hatte (4, 15), den Eltern für den erschlagenen Sohn Ersatz geleistet hat. Vers 26 wieder will erzählen, daß unter den Nachkommen dieses Ersatzsohnes die Anrufung des Gottesnamens הויה, der in der Kainitenlinie (wie aus den vorangehenden Erzählungen hervorgeht) ganz vergessen war, wieder in Aufnahme kam. Somit war der Ersatz auch in anderer Beziehung ein vollkommener; denn Hebel war es, der zuerst durch ein Gott wohlgefälliges Opfer sich als Gottesverehrer bewährte, und unter den Nachkommen des Seth kam die wahre Gottesverehrung wieder zur Geltung. Mit קרא בשם ה׳ ist gewöhnlich der Bau eines Altars zum Gottesdienste verbunden, vgl. 12,8; 13,4.

Die unbestimmte Zeit, die in den Worten אז הוחל angegeben wird (die Emendation der Krititer in זה החל ist ganz und gar unstatthaft, vgl. Ehrlich, Randglossen) zeigt uns, daß hier nicht bloß von einer Person, sondern von mehreren, die mit Enosch gleichzeitig gelebt haben, die Rede ist. Dies begreift man durch die Betrachtung, daß Enosch, nach den in Kap. 5 verzeichneten chronologischen Angaben, noch 84 Jahre

mit der zehnten Generation, mit נח, zusammen gelebt hat, so daß die im folgenden Abschnitt erzählten Äußerungen frommer Gottesverehrung (5, 22; 29) in die Lebensjahre des Enosch fielen. Enosch selbst mag den Anfang damit gemacht haben; ihm folgte Chanoch (5, 22; 24), sodann Lemech (5, 29), dessen Ausspruch זה ינחמנו וגו' mit Raschbam (ed. Rosin) als ein an Gott gerichtetes Gebet zu erklären ist. Dieses Gebet wurde auch erhört, indem durch das wohlgefällig aufgenommene Opfer Noahs von Gott der Fluch, der die Erde getroffen hatte, gemildert wurde (8, 21). Noah hatte wohl auch schon bei Lebzeiten des Enosch sich das Wohlgefallen Gottes erworben (6, 8). Somit setzt 4, 26 (J) die Chronologie von Kap. 5 (P) voraus.

Manche Kritiker wollen auch selbst in Kap. 4, angeblicher Widersprüche halber, eine Zusammenarbeitung verschiedener Urkunden erblicken. Die Widersprüche finden sie in folgenden Momenten:

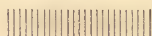
1. Die Genealogie der Kaïniten enthalte beinahe dieselben Namen, wie die der Sethiten; deshalb könne 4, 17—24 nicht von demselben Verfasser wie 4, 25—26 herrühren. — Hierüber ist folgendes zu bemerken: Was zuvörderst die gleichklingenden Namen betrifft (עירד mit ירד; מחויאל mit מהללאל; מתושאל mit מתושלח), so ist wohl zu beachten, daß diese Namen trotz ihrer Ähnlichkeit ganz verschiedene Bedeutungen haben: עירד = Städter, ירד = der Herabgestiegene; מחויאל = der Gottgeschlagene מהללאל = Gottespreis; מתושאל = Mann der Bitte, מתושלח = Mann des Wuchses. Betreffs der gleichlautenden Namen חנוך und למך aber, die in beiden Genealogien vorkommen, sei darauf hingewiesen, daß auch sonst bei ganz verschiedenen Geschlechtsregistern gleiche Namen vorkommen, z. B. יהודה bei Jakob und יהודית bei den Chethitern (26, 34); קרח bei den Leviten und bei den Edomitern (36, 5); חנוך bei Reuben und bei Midjan (25, 4); קנז bei Esau (36, 11) und bei Juda (Num. 32, 12). Bei der geringen Anzahl von Eigennamen, die bei den ersten Menschen vorgekommen sein mögen, darf es noch weniger auffallen, wenn der eine oder der andere sich wiederholt. Um

so weniger kann in unserem Falle an eine Identität der gleichen Namen in beiden Genealogien gedacht werden, als gerade bei diesen Namen (חניך und למך) an beiden Stellen nähere biographische Daten angegeben sind, wodurch nicht nur der Verwechslung vorgebeugt, sondern auch klar und deutlich gezeigt wird, wie verschieden an Charakter und Lebensweise die betreffenden Personen in beiden Linien waren.

2. behaupten mehrere Kritiker, der Verfasser von 4, 17 bis 24, der die Erfindung der verschiedenen Künste auf die Söhne Lemechs zurückführt, wußte nichts von der Unterbrechung der Menschengeschichte durch die Sintflut, wobei das Geschlecht, das diese Künste erfand, untergegangen ist. — Doch ist es leicht begreiflich, daß die Erfindung, die von einem Manne gemacht wird, bald oder nach längerer Zeit Gemeingut der ganzen Menschheit wird und auch nach dem Ableben dieses Mannes und dem Untergang seines Geschlechtes sich in einem anderen Geschlechte fortpflanzt. Überdies weist Halévy nach, daß bei allen Völkern des Altertums ohne Ausnahme die Sintflut-Erzählung zu finden ist, so daß eine Annahme, der Verfasser von 4, 17 ff. habe von der Sintflut nichts gewußt, ganz ausgeschlossen ist. Außerdem setzt der Bericht über die Sintflut die Erfindung der Werkzeuge aus Metall voraus, da ohne solche die Konstruktion der großen Arche nicht möglich gewesen wäre.

3. wird eingewendet, daß 4, 17, wonach Kajin eine Stadt gebaut hat, sich im Widerspruch befände mit 4, 11 und 4, 14, wo Kajin verurteilt wird, unstät und flüchtig auf Erden umherzuirren. — Allein es ist leicht einzusehen, daß gerade die Furcht vor dem Fluche Gottes Kajin bewogen hat, den Bau einer Stadt zu beginnen, sowie daß ויהי בונה עיר nur den Beginn des Baues berichtet. Green (die Einheit der Genesis) weist mit Recht auf das Erbauen der ersten Blockhäuser hin, an der Stelle, wo jetzt Chikago liegt, so daß jene Häuser den Grund zu dieser Stadt gelegt haben. Andererseits macht Halévy (S. 97) darauf aufmerksam, daß jedes Nomadenvolk ein festes Zentrum besitzt, in dessen Umgegend es nomadisiert, um sich

periodisch in diese Burg zu begeben, um dort die Produkte der einen Gegend mit der der andern umzutauschen. — Übrigens konnten sich bisher die Kritiker über die Komposition dieses Kap. 4 nicht einigen — ein Beweis für die Haltlosigkeit der verschiedenen Hypothesen.



Der Fisch als Symbol.

Von Prof. A. Sulzbach, Frankfurt a. M.

Einen eigentümlichen Reiz übt die bewegte Fläche eines Baches, eines Flusses oder des Meeres auf das Gemüt des Menschen. In dem Kräuseln der Wasser, dem Wogen der Wellen, dem Branden des Meeres vernehmen wir den Odem der Natur, das Leben ist es, das uns ergreift. Und unter diesem Getriebe, das unserer sinnlichen Wahrnehmung sich bietet, wimmelt es vom bunten Leben, hier tummelt sich der Leviathan im frohen Spiele (Ps. 104,26), hier freut sich das kleinste Fischlein seines Daseins. So erscheint es dem sinnenden Menschen, er malt sich in seiner Phantasie das Bild eines beneidenswerten glücklichen Daseins, dessen sich die Geschöpfe dort unten erfreuen. Nichts stört die Ruhe des glücklichen Lebens der stummen Bewohner der Tiefen, mags oben donnern und blitzen, mag der Sturm die Wellen wild aufpeitschen: der Fisch zieht sich in die Tiefe zurück und wird von dem Toben der Elemente nicht berührt, hingegen darf er sich des Sonnenglanzes erfreuen, wenn die Sonnenstrahlen sich im Wasser spiegeln und ihn an die Oberfläche locken. Glückliches, sorgloses Dasein, wenn der Mensch nur auch ein solches sich schaffen, wenn er eines solchen genießen könnte. „Ach, wüßtest du, wie's Fischlein ist so wohlig auf dem Grund — Du stiegst herunter, wie du bist, und würdest erst gesund!“

Entspricht das Bild, das die Phantasie sich geschaffen, auch nicht der Wirklichkeit, lehrt diese auch, wenn wir ihr nahetreten: „da unten aber ist's fürchterlich", daß „der Größere den Kleineren verschlingt", so hat doch in der Freude des Menschen am Symbolisieren das Gleichnis über das Ereignis, die Poesie über die Prosa den Sieg davongetragen.

Auch im Judentum ist der Fisch zum Symbol glücklichen Daseins geworden. Wo aber läßt sich ein durch nichts getrübtes glückliches Dasein denken? Nicht in diesem Leben, dem, sei es äußerlich noch so behaglich und sonnig, doch immer Schatten anhaften. Ein wahres glückliches Dasein bietet erst das Jenseits, und wenn die durchaus geschützte, von keinem Stoß beunruhigte Seligkeit in einem Bilde den sinnfälligen Ausdruck finden soll, so sprechen unsere Weisen von der Hütte des Leviathan, in welcher die Seelen der Frommen im Jenseits werden geborgen sein; und wenn sie ein Bild für den geistigen Genuß, dessen die Seelen sich einst erfreuen werden, geben wollen, so sprechen sie von der Mahlzeit, die ihnen einst vom Fleisch des Leviathan wird bereitet werden (B. bathra 74b f.). Daß hier nicht an eine grobsinnliche Auffassung gedacht werden darf, daß diese Aussprüche gleich den anderen dort angeführten als Bilder zu verstehen seien, wie auch den Genuß im Jenseits andeutend, der von „dem Wein, der seit Uranfang in seinen Trauben bewahrt liegt" (Berackot 64b), darüber belehrt uns Maimonides in dem 8. Kap. der Hilchoth Th'schuba. Das Bild von dem Genuß des Leviathanfleisches als Bild der Seligkeit im Paradiese scheint übrigens ein ganz geläufiges im Volksmunde geworden zu sein, wie folgendes Beispiel zeigt. Der Kaiser Antoninus fragte seinen Freund R. Jehuda, ob er ihm im Jenseits zum Genuß des Leviathanmahles verhelfen könne, was dieser ihm mit Ja beantwortete (jer. Megillah I 13). Wir können an dieser Talmudstelle unmöglich vorübergehen, ohne sie durch die ihr vorangehenden Worte zu ergänzen. Vor dieser Frage hatte nämlich der Kaiser an seinen Freund die Frage gestellt, ob er ihn nicht wolle an dem Pesachopfer-Mahle teilnehmen lassen, was dieser aber ablehnte.

„Was“, fragte Antoninus entrüstet, „am Leviathanmahle darf ich teilnehmen, vom Pesachopfer darf ich nicht genießen?“ „So ist es“, antwortete R. Jehuda, „vom Pesachopfer ist als einem nationalen Opfer, das ein Bekenntnis zum Judentum ausdrückt, dem Nichtjuden zu genießen gesetzlich untersagt, wie könnte er auch durch seine Teilnahme sich zu einem Glauben und zu einer Nationalität bekennen, der er nicht angehört, aber auf den Anteil am Leviathanmahle, d. h. den Teil am ewigen Leben, hat jeder Mensch Anspruch, der im Leben seine Pflicht getan und menschlich in seinem Handeln gewesen ist.“ Wie erhaben zeigt sich diese Anschauungsweise unserer Weisen, über den Wert des Menschen in dieser Illustration zu dem Satze: „Die Frommen aller Völker haben Anteil am künftigen Leben“, eine Anschauung, die viele frommen, nichtjüdischen Kreise noch immer nicht gewonnen haben. Das Judentum brauchte nicht Jahrtausende, um sich zu dieser Höhe zu erheben.

Der Fisch gilt denn auch als Symbol für die bescheidene Zurückgezogenheit und wird so für die Ethik verwertet. Als Jakob die Söhne Josephs segnete, sprach er: וְיִדְגּוּ, sie mögen sich (gleich den Fischen) vermehren. Hier finden nun die jüdischen Weisen den Wunsch ausgesprochen, daß die Söhne Josephs ein Fisch-Dasein führen mögen, dann werden sie wie jene glücklich sein, denn in der Zurückgezogenheit, die sie, wie die Fische, den Blicken der Welt entzieht, werden sie vor dem sie möglicherweise treffenden עין הרע oder עינא בישא geschützt und darum glücklich sein. Was hat es nun mit dem עין הרע auf sich? Was die spätere Mystik daraus gemacht hat, kann hier nicht in Betracht gezogen werden, wir können uns nur auf realem Boden bewegen und die Frage nur psychologisch lösen. Daß irgend eines Menschen Auge die Macht hätte, durch seinen Blick ein anderes Wesen zu vernichten oder zu schädigen, das dürfte wohl dem jüdischen Gedanken und der jüdischen Vorstellung von der Allmacht Gottes, ohne dessen Willen nicht das Geringste geschehen kann, nicht entsprechen. Und doch kann der „böse Blick“ Schaden bringen, und wir können ihm begegnen, wir können ihn unschädlich machen, aber nicht durch

Entgegenstrecken des Daumens oder eine sonstige Handbewegung, wie sie der ungebildete Neapolitaner oder auch noch andere Europäer gegen die Jettatura anwendet, welche man sogar dem Papste andichtet: wir Juden kennen — Ausnahmen beweisen die Regel — keine Jettatura, das עין הרע oder das עינא בישא, wie das Aramäische es übersetzt, ist nichts anderes als der Neid, der den davon getroffenen schädigen kann; denn was vermag der Neid nicht alles gegen den Beneideten aufzuwenden, um ihn zu vernichten; die größten Verbrechen sind, dies zu erreichen, begangen worden. Wie aber können wir uns vor diesem „bösen Blick" schützen? Dadurch, daß wir ihn nicht durch herausforderndes Wesen provozieren. Das ist der Sinn jener Erzählung (B. bathra 118a): „Josua sprach zu den Söhnen Josephs (als diese mehr Land, als ihnen zugewiesen war, verlangten, weil es für ihre Volkszahl nicht ausreichte): Wenn du zahlreich an Volk bist, dann steige in die Wälder! d. h. versteckt euch in den Wäldern, daß euch der „böse Blick" nicht treffe, worauf sie ihm antworteten, wir sind von Josephs Nachkommen und sind durch den alten Segen davor geschützt." Josua riet ihnen, so sagt der Talmud, ihren Besitz da zu vermehren, wo es weniger den anderen bemerkbar ist, um nicht den Neid der anderen auf sich zu ziehen, was zu Streitigkeiten und Feindseligkeiten führen könnte. Sie aber antworten, „sie seien durch den Segen ihres Ahnen, der ihnen die Selbstzucht angewöhnt hat, gegen jeden Versuch der Überhebung und des Sichhervordrängens gefeit, so daß sie nicht den „bösen Blick", d. h. den Neid hervorrufen werden[1]).

Aber auch noch anderweitig wird der Segen des fischgleichen Lebens als Symbol verwertet. „Wie die Fische, die das ganze Jahr über im Wasser leben, dennoch beim Regenfall an die Oberfläche schwimmen und lechzend nach einem Wassertropfen

[1]) In der im hebr. Idiom geschriebenen Mischna wird ein Unterschied zwischen עין רעה, das dem es anhaftenden Menschen Verderben bringt und dem עין הרע, das dem Bileam vindiziert wird, gemacht. Das erstere ist der Neid, der den Neidischen selbst verzehrt, das letztere der Neid, der den anderen zu vernichten trachtet.

schnappen, als wäre ihnen das Wasser etwas ganz Fremdes: So auch Israel; auch der, welcher in der Thora-Atmosphäre webt und lebt, hört er einen neuen Gedanken, eine neue Erklärung, er horcht auf, und, lernbegierig, sucht er das Gehörte sich anzueignen und ist so freudig erregt, als hätte er noch nie ein Wort der Thora gehört. So wird der Fisch zum Symbol des Lerneifers, des Strebens nach dem Wissen, das den Juden stets ausgezeichnet hat, und zwar so sehr, daß er nicht fragt, wer ihm das Wissen bringe, jeder ist ihm willkommen, auch der Geringste ist ihm nicht zu gering, um durch ihn sein Wissen bereichern zu können. איזהו חכם הלומד מכל אדם שנ' מכל מלמדי השכלתי. „Wer ist der wahre Weise, der von jedem Menschen lernt, denn so heißt es: Von allen, die mich belehrt, habe ich Wissen erlangt" (Aboth VI 1)[1].

In der jüdischen Welt spielt aber der Fisch noch eine andere, als eine rein symbolische Rolle, da das Symbol dem reinen Genuß gegenüber nicht ganz geschwunden ist. Wir haben oben schon bemerkt, daß die Symbolik des Fisches für das Jenseits nach zwei Richtungen geht: geschützte Ruhe und

---

[1]) Es sei hier bemerkt, daß in der ersten Zeit der Entstehung des Christentums der Fisch als Symbol verehrt wurde. Darin unterscheidet sich die christliche Symbolik von der jüdischen, daß es hier nur Gleichnis blieb und es zu einer Verehrung nicht kam. An den Wänden der alten Katakomben in Rom, in denen die ersten Christen ihre religiösen Zusammenkünfte abhielten, bemerkt man unter den gemalten Bildern oft den Fisch. Man sah in ihm einen Gegenstand der Verehrung, da man in dem griechischen ʼιχθύς das Notarikon ʼΙησους Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ las. William Lecky, Gesch. des Geistes der Aufklärung, übers. von Immanuel Ritter, scheint recht zu haben, wenn er diese Symbolik auf heidnischen Einfluß zurückführt. Bei den Heiden wurde vielfach der Fisch als das Symbol der Fruchtbarkeit verehrt, wie der Dagon der Phönizier.

Einem Juden nur soll es eingefallen sein, den Fisch als Gegenstand der Verehrung seinen Gläubigen vorzuweisen. Sabbati Zewi soll einer, allerdings nicht sehr vertrauensvoller Quelle nach, auf seiner Reise nach Konstantinopel einen Fisch in ein Tuch gewickelt mit sich geführt haben, den er seinen Anhängern, die ihn um die Bedeutung seines sonderbaren Reisegefährten fragten, als das Zeichen demonstrierte, unter dem Israel werde erlöst werden.

geistiges Genießen, das in dem Bilde materiellen Genusses dargestellt wird. So wie man in dem יין המשומר das kostbarste Getränk für das Bild einstigen seelischen Genusses wählte, so auch den לויתן als die geschätzte Fischspeise der alten Zeit. Wenn die Kinder Israel sich über die ihnen entgangenen köstlichen Gerichte Ägyptens beklagen, so stellen sie den Fisch in erste Linie, und wenn wir von den Gelagen in Athen und Rom lesen, so wird der Fisch unter den ausgewählten Gerichten nicht fehlen. Ja, mit schwerem Gold wurden die feinen Fischarten in Rom, und wo durch die römische Herrschaft auch römische Sitte sich eingebürgert hatte, aufgewogen.

Diese Bevorzugung und Wertschätzung der Fischspeise mag wohl die erste Veranlassung dazu gewesen sein, daß der Fisch dazu ersehen wurde, die Speisefolge des Freitagabend-Tisches zu bereichern. יין בשר ודגים wurde das Erfordernis für das Mahl am Freitagabend. Aber auch als leckere Speise bewahrt sie den Charakter eines Symbols. Bei allen Völkern finden wir, daß sie manche Festtage durch ein besonderes, landesüblich gewordenes Gericht oder Gebäck auszeichnen, das aber nachgewiesenermaßen symbolischen Charakter hat, und bei uns Juden selbst haben ja gewisse Speisen z. B. am Neujahrstage allbekannte symbolische Bedeutung, und so ist es auch mit dem Fisch am Freitagabend. Kein höheres und innigeres Fest kennt die Judenheit als den Freitagabend. Familienglück beleuchtet die Sabbatlampe, hier wohnt die Ruhe; wenn auch draußen der Sturm tobte, der die Woche über den vom Pöbel gehetzten und verhöhnten Juden ruhelos umhertrieb, hier in seiner Sabbatstube, umgeben von Weib und Kindern fühlte er sich wie ein König, und weil er wußte, was er alles dem Sabbat verdankte, so scheute er auch keine Ausgabe, so wußte er vom kargem Verdienst noch immer so viel zu erübrigen, um dem Sabbat die ihm gebührende Auszeichnung durch Speise, Trank und Kleidung zu erweisen, nach außen hin zu zeigen, daß der Sabbat ein Ehrentag sei. So ist diese Ehrung eine religiöse Übung und so wird auch die Speise, die man zu Ehren des Sabbat genießt, zum Symbol. Der Sabbat wird ihm zu einem

vorgeahnten Bild des ewigen Lebens. Das Glück in der Familie, nicht nach außen hin prunkend, die Freude an der Familie, das Glück, das im Herzen gefühlt wird, welche Speise, mit der man den Sabbat ehren wollte, konnte dafür besser als Symbol dienen, als der Fisch, der kindergesegnete Bewohner der kühlen und wonnigen Tiefen.

Aber wer den Sabbat ehrt und die große Ausgabe nicht scheut, wird von dem Fisch selbst, den er für den Sabbattisch gekauft, belohnt und entschädigt, wie jener Joseph, der die schmackhafte Speise sich für jeden Sabbat zu beschaffen suchte, um ihn zu ehren, und der einmal in einem Fische, als er ihn spaltete eine kostbare Perle fand, die mehr als reichlicher Ersatz war für alle Ausgaben, die er für den Sabbat gemacht (Sabbat 119 a). Oder wie es jenem Schneider ging, der im Wettgebot mit dem Diener des Stadtoberhaupts den einzigen Fisch, der auf dem Markte war, um zwölf Denare erstand und frei ausging vor dem Fürsten, der ihn ob der Kühnheit, ihm den Fisch zu entziehen, strafen wollte, ihn aber gnädig entließ, als er den Grund hörte, der den Schneider zum Ankauf des Fisches um jeden Preis bewogen hatte. Und der Fisch zahlte dem armen Schneider seine Ausgabe reichlich, eine Perle, die er in dessen Eingeweiden fand, war sein Lohn (Ber. r. 11,4).

Und wenn es auch keine greifbaren Perlen gewesen wären, die man wägen und in Geld umsetzen kann — es gibt noch reichere und herrlichere Perlen, die in der Sabbatfeier gefunden, noch heute gefunden werden — das Sabbatglück! Es kann jeder ein יוסף מוקיר שבתא sein und mit dem Perlenfunde beglückt werden.

Wie fest die Sitte, Fische am Sabbatabend zu essen, sich bei den Juden eingebürgert hat, daß sie von manchen, und zwar nicht unwissenden Männern als eine nicht zu umgehende religiöse Pflicht angesehen wurde, beweist folgender Fall: In einer Gemeinde Mährens verboten die Vorsteher den Einkauf von Fischen am Freitag für die Dauer von zwei Monaten, weil mit Rücksicht darauf, daß die Juden für den Sabbat Fische kauften, die Fischer den Preis sehr hoch schraubten. Dies

wurde nun zum Gegenstand einer Anfrage bei dem Nikolsburger Rabbiner R. Menachem Mendel (Anf. des 17. Jahrh.) seitens seiner Schüler gemacht, die in dem Vorgehen des Vorstandes ein Unrecht erblickten, da hier die Ausübung einer religiösen Pflicht untersagt wurde. Allein der Rabbiner billigte den Vorstandsbeschluß und begründete ihn in einem den Gegenstand genau prüfenden Gutachten (Resp. Zemach Zedek Nr. 28).

Der Preisaufschlag der Fische, der namentlich zur Fastenzeit wegen der größeren Nachfrage sich bemerkbar machte, soll auch zu Schudts Zeit, wie er in seinen „Jüdischen Merkwürdigkeiten“ II 383 erzählt, eine Verordnung des jüdischen Frankfurter Gemeindevorstandes veranlaßt haben, nach welcher die Bewohner der Judengasse nur umschichtig, an einem Freitag die eine, am zweiten die andere Seite, ihren Einkauf an Fischen bewerkstelligen, den jeweiligen Umständen nach aber noch mehr einschränken sollten. Schudt macht allerdings seine boshaften Glossen darüber, die Juden seien nicht mehr so gutgläubig, nicht mehr so wundervertrauend als früher. Allein eine derartige Verordnung ist wohl als eine vorbeugende Maßregel ergangen, um eine Mißstimmung der vielen katholischen Bürger, die während der Fasten auf die Fischkost angewiesen waren, zu verhüten, die hätte erzeugt werden können, wenn durch die unumschränkte Mitbewerbung der Juden eine Preissteigerung der Fische eingetreten wäre.



Von den 613 Gesetzen.

Von Rabbiner Dr. S. Kaatz, Hindenburg O.-S.

7.

Es wurde schon mehrfach in diesen Darlegungen darauf hingewiesen, daß die Hauptschwierigkeit, dem Problem beizukommen, darin liegt, ein Prinzip zu finden, nach welchem aus den zahlreichen Einzelbestimmungen Gruppen gebildet wurden,

damit aus der großen Menge durch Schaffung von Gesetzeskomplexen die begrenzte Zahl 613 herauskomme. Hierüber will ich nun noch kurz einiges sagen.

Maimonides faßt in zahlreichen Fällen eine ganze Gesetzesgruppe, die viele Einzelbestimmungen enthält, in ein Gebot zusammen auf Grund der von ihm aufgestellten Regel 7, welche lautet: „Man darf nicht mitzählen Dikduke hamizwot (oder wie es in der von M. Peritz herausgegebenen Übersetzung des Sefer ham. durch Ibn Ajub heißt: Talmud hamizwa) d. h. die einzelnen Ausführungsbestimmungen eines Gesetzes.“ Er beleuchtet diese Regel an einigen Beispielen und weist darauf hin, daß einer seiner Vorgänger, der Baal halachot gedolot, die Notwendigkeit einer solchen Regel zwar gefühlt und deshalb unter die Zahl der Gebote auch ganze Abschnitte aufgenommen habe, jedoch der Sache nicht gerecht geworden sei, weil er systemlos einzelne Gebote als selbständige Nummern aufgenommen habe, die in jenen Abschnitten schon enthalten und erledigt seien.

Was die Ausführungen des M. zu dieser Regel[1]) betrifft, so gehören dieselben m. E. zu den schwierigsten Partien des ganzen Buches. Denn man vermißt eine klare Definition des Begriffes Dikduke hamizwot, die doch notwendig ist, damit man weiß, unter welchem Gesichtspunkt die Bildung des zu zählenden Oberbegriffs der Mizwa und der dazu gehörenden, nicht besonders zu zählenden Einzelbestimmungen als der Dikduke hamizwa vorzunehmen ist. Ohne eine solche klare Begriffsbestimmung fehlt in vielen Fällen jeder Anhaltspunkt, wann zusammengehörende Einzelgesetze zu einer Mizwa zusammenzuziehen, und wann sie als selbständige Gebote zu zählen sind.

[1]) Von dieser Regel zu unterscheiden und doch wiederum nicht ganz von ihr zu trennen, da die Grenzlinien flüssig sind, und die Begriffe oft ineinander übergehen, sind andere von Maimonides aufgestellte Regeln z. B.: Regel 12. „Man darf von den einzelnen Handlungen (einer Mizwa) nicht jeden Teil besonders zählen.“ Regel 13 (in freier Übersetzung) „Die Zählung richtet sich nach der Zahl der Mizwot, nicht nach der Zahl der Tage, für welche die Mizwot angeordnet sind.“

Ich will das an einigen Beispielen beleuchten: Die Thora enthält zahlreiche Rechtsbestimmungen. Welche von ihnen sind als Mizwot und welche von ihnen als Dikduke mizwot zu registrieren? Welche von ihnen sind also zu koordinierende, selbständig zu zählende Gesetze, und welche von ihnen sind zu subordinierende Ausführungsbestimmungen von Mizwot, also nicht zu zählen? Wenn man einzig und allein von dem festen Standpunkt ausgeht, daß ein logisch widerspruchsloses System der Zählung anzuwenden ist, dann gibt es meines Erachtens nur eine Antwort darauf: Sämtliche Rechtsbestimmungen sind unter ein Gesetz zu bringen, etwa unter den Satz: „Richter und Amtsleute sollst du dir einsetzen in all deinen Toren, ... daß sie das Volk in gerechtem Gericht richten (5. B. M. 16, 19). Unter dieses Allgemeingesetz (Gebot 176) sind als subordiniert alle Rechtsbestimmungen zu bringen[1]), also alle Gesetze, die das Prozeßverfahren, die Zeugen, die Abstimmungen, das Recht, die Strafen einschließlich der Strafvollstreckung, die Gerechtigkeit usw. betreffen. Andernfalls kann von einem streng logischen Zählungssystem keine Rede sein. Denn die von mir in bunter Reihe genannten Kapitel, die wiederum in Paragraphen zu spalten wären, sind ja nur Dikdukim der einen Mizwa, das Volk in Gerechtigkeit d. h. nach den Rechtssatzungen der Thora zu richten.

Ein zweites Beispiel: Die Thora enthält zahlreiche Vorschriften über die Opfer. Welche von ihnen sind als Mizwot, und welche als Dikduke mizwot zu registrieren? Auch hier kann es bei Annahme eines logisch widerspruchslosen Systems m. E. nur eine Antwort geben: Sämtliche Opfergesetze sind

[1]) Auch bei diesem System sind freilich Komplikationen nicht zu vermeiden. Denn die Rechtsbestimmungen betreffen ja auch ethische Gebote, die ganz unabhängig davon sind, ob ihre Verletzung gerichtlich verfolgt wird oder nicht. Sie betreffen ferner Kultusgebote, deren Geltung ebenfalls nicht davon abhängt, ob ihre Übertretung Gegenstand eines Rechtsverfahrens ist oder nicht usw. usw. Kurz, von welcher Seite man auch die Sache anfassen mag, es türmen sich Berge von Schwierigkeiten auf.

als die, ihrerseits wiederum in Unterabteilungen zu spaltenden Dikdukim einer Mizwa anzusehen, und zwar des Gesetzes, alle Opfer im Tempel zu Jerusalem darzubringen (5. B. M. 12, 14. Gebot 84). Dieses Gesetz kann auf keine Weise koordiniert neben die anderen Opfergesetze gestellt werden, denn alle anderen sind ihm subordiniert. Sind doch alle Opfer, auch wenn sie sämtlichen übrigen Bestimmungen der Thora peinlichst entsprechen, wertlos und sündig, sobald sie außerhalb des Tempels dargebracht werden.

Nun bilden aber die Rechts- und Opfersatzungen die überwiegende Mehrheit sämtlicher Thoragesetze. Es ist also technisch völlig ausgeschlossen, daß sie nur zwei Gebote gebildet haben sollten, da es dann unmöglich ist, die Zahl 613 herauszubekommen. Wie erhält man also ein logisches System der Zählung?

Eine schwer entwirrbare Komplikation, ein Brenn- und Quellpunkt von Fragen und Schwierigkeiten entsteht, wenn man Gesetzeskomplexe bildet, schon dadurch, daß sämtliche Gesetze in einer untrennbaren Verbindung miteinander stehen und vielen Gesetzeskreisen gleichzeitig angehören. Man mache die Probe aufs Exempel und greife irgend ein beliebiges Gesetz der Thora heraus und prüfe, unter wieviel Gesichtspunkten die Gruppierung dieses Gesetzes erfolgen kann. Es gibt kaum ein Gesetz, das nicht mehreren Kreisen angehört, und keinen Kreis, der sich nicht mit anderen Kreisen schneidet[1]).

Welches ist das Verfahren des Maimonides? M. zählt Einzelgesetze und zählt als koordiniert ganze Gesetzesgruppen die viele Dikdukim enthalten, als je eine Nummer. Mehr als $^1/_5$ sämtlicher von ihm gezählten Gebote sind Gesetzeskomplexe, die je ein Gebot bilden. Daß bei M. alles wohldurchdacht und wohlerwogen, daß bei seiner Aufzählung nichts

[1]) Auf die damit zusammenhängende Frage der Disposition des Mischne Thora kann hier nicht eingegangen werden, da das außerhalb des Rahmens dieser Darlegungen liegt. Es sei verwiesen auf „Ziemlich, Plan und Anlage des Mischne Thora“ im I. Maimonidesband, der G. z. F. d. W. d. J.

ohne Motiv ist, sondern immer durch die Rücksicht auf die talmudische Diskussion beeinflußt wird, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden. Aber die Frage ist: Sind unter den von M. als selbständige Nummern gezählten Einzelgesetzen auch solche, die logisch zu den Gesetzeskomplexen gehören? Antwort: Es werden viele Einzelgesetze als selbständige Nummern gezählt, die logisch zu einem der Gesetzeskomplexe gehören.

M. hat nämlich die Gesetzeskomplexe den Geboten eingereiht und ist dadurch genötigt, wenn er seine strenge Scheidung in Gebote und Verbote durchführen will, die in den Gesetzesgruppen enthaltenen Verbote prinzipiell aus den Gruppen herauszuschälen und sie entweder als selbständige Gesetze zu zählen oder einem der formell ein Einzelgesetz, materiell eine Gesetzesgruppe bildenden Verbote zuzurechnen[1]). Auch wenn dieses Prinzip einheitlich durchgeführt und die Berechtigung seiner Anwendung an mehreren Stellen begründet wird, bedeutet es als Ganzes eine logische Durchbrechung der Regel 7, wonach Einzelheiten einer Mizwa nicht mitzuzählen sind. Regel 6, Gebote und Verbote besonders zu zählen, und Regel 7, die Dikduke mizwa in eine Nummer zusammenzufassen, können nebeneinander nicht bestehen, ohne einander auf Schritt und Tritt zu widersprechen, da doch logischerweise zu den Dikdukim nicht nur Gebote, sondern auch Verbote gehören.

Noch mehr! M. wendet dabei noch ein zweites Prinzip an: Er zählt in diesem Falle auch die korrespondierenden Gebote der Gesetzesgruppen als selbständige Nummern, um keine Inkonsequenz zu begehen gegen Regel 6, daß bei einem Ge-

---

[1]) Beispiel für ein Verbot, das formell ein Einzelgesetz, materiell eine Gesetzesgruppe ist: Verbot 129, daß der Unreine nichts Heiliges essen darf. Das ist formell ein Einzelgesetz, weil es auf einem Thorasatz (5. B. M. 12. 4) beruht, materiell aber eine Gesetzesgruppe, weil es viele Arten von Unreinheit gibt, die zahlreiche Nummern unter den Geboten bilden.

setz sowohl das Gebot als auch das Verbot zu zählen sei. So kommen also nicht nur bei den Verboten, sondern auch bei den Geboten die Konsequenzen von Regel 6 und 7 in Kollision miteinander.

Von den vielen Beispielen eines der charakteristischsten: So bildet er mehrere Gesetzeskomplexe und Einzelgesetze über die Krankheit des Aussatzes; z. B. Gesetzesgruppe über die Unreinheit des aussätzigen Menschen (G. 101), des aussätzigen Kleides (G. 102), des aussätzigen Hauses (G. 103), über die Zubereitung des Reinigungswassers für den Aussätzigen und andere Unreine (G. 108), über das Tauchbad für den Unreinen und andere Unreine (G. 109), über die Vornahme der Reinigung des Aussätzigen (G. 110), Einzelgesetz über das Scheren des Aussätzigen (G. 111), Gesetzesgruppe über die Kenntlichmachung des Aussätzigen (G. 112), Einzelgesetz über das Opfer des Aussätzigen (G. 77). Ferner Verbote, und zwar Einzelverbot des Haarscherens beim Grind (V. 307), des Entfernens der Aussatzsymptome (V. 308), Gruppenverbot für Aussätzige und andere Unreine, Truma zu essen (V. 136) usw.

Andrerseits erleidet bei ihm das Prinzip, die in den Gesetzesgruppen enthaltenen Verbote besonders zu zählen, auch wiederum Ausnahmen. Eine prinzipielle Ausnahme bilden unter bestimmten Bedingungen die Gesetze, bei denen der Begriff לאו שבכללות angeht, d. h. die durch einen gemeinsamen Oberbegriff bezw. durch ein gemeinsames Prädikat verbunden sind[1]. So spaltet er z. B. die in 3. B. M. 21 und 22 angegebenen einzelnen Gebrechen, die den Priester, und die das Opfer-

[1] Der Begriff לאו שבכללות ist ein sehr schwieriger. So rechnet z. B. Maimonides die Verbote, den Gottesnamen auszulöschen, Holz oder Stein vom Heiligtum zu vernichten, als 1 Nummer (V. 65), weil alles in dem Satz 5. B. M. 12, 4 „Ihr sollt nicht also tun dem Herrn eurem Gott" zusammengefaßt ist. Aber trotzdem es formell 1 Verbot ist, sind es materiell mehrere Verbote (H. Jesode hatora 6). Die Kompliziertheit des Begriffes wird besonders deutlich durch Tossafot Menachot 58 b, Stichwort אין לוקין.

tier untauglich machen, nicht in einzelne Verbote, sondern subsumiert sie alle unter den Begriff dauernde und vorübergehende Fehler (V. 70, 71, 91 f.), weil auch die Schrift die angegebenen Gebrechen unter dem einheitlichen Begriff Mum zusammenfaßt, und weil es halachisch keinen Unterschied bedeutet, ob ein Priester oder ein Opfer ein Gebrechen oder mehrere Gebrechen aufweist, oder ob einem Opfertier ein Fehler oder mehrere Fehler beigebracht werden. Ebenso, um andere Beispiele zu nennen, zählt M. das Verbot (2. B. M 12, 9), das Passahlamm halbgar oder gekocht zu essen, als 1 Verbot (V. 125), weil das (obwohl allerdings der Genuß rohen Passahopferfleisches nicht unter das Verbot fällt, H. Korban Pesach 8, 6) unter dem Begriff „nicht gebraten" zusammengefaßt wird, und weil es halachisch in Bezug auf die Konsequenz keinen Unterschied bedeutet, welche der beiden vorschriftswidrigen Zubereitungen mehrere genossene Stücke hatten. Schwieriger liegt die Sache bei dem Verbote(5. B. M. 23, 4), daß kein Ammoniter und Moabiter in die Gemeinde des Herrn kommen dürfe, was ebenfalls unter 1 Verbot (V. 53) gebracht wird, weil in der Schrift nur 1 Negation bezw. 1 Prädikat bei beiden steht. An sich sind zwar Ammoniter und Moabiter, wenn auch verwandte, so doch verschiedene Völker. Aber da es praktisch keinen Unterschied bedeutet, ob das 2 Verbote sind oder 1 Verbot ist, weil doch niemand zugleich Ammoniter und Moabiter sein kann, so richtet sich M. nach der gemeinsamen Negation und rechnet Ammon und Moab als 1 Verbot. Noch schwieriger aber ist es, daß er den Satz (5. B. M. 24, 6), nicht oberen und unteren Mühlstein zu pfänden als 1 Verbot (V. 242) zählt, obwohl es halachisch 2 Verbote sind, da die Pfändung beider eine zweifache Übertretung ist. M. begründet zwar seine Zählung in sehr scharfsinniger Weise durch den Hinweis auf talmudische Ausdrücke. Aber seine Beweisführung ist so wenig zwingend, daß nicht nur Nachmanides, sondern sogar die in seinen Spuren gehenden Semag und Semak anders zählen.

So erleidet sein Grundsatz, Verbote möglichst nicht

in Gruppen zusammenzufassen, prinzipielle Ausnahmen[1]). Daher zählt er auch mehrere Verbote, die aus einem Bibelsatz gefolgert werden, seinem in Regel 9 enthaltenen Grundsatz entsprechend, als 1 Nummer z. B. V. 298 die verschiedene Gefährdung eines Menschenlebens betreffend; V. 57 die verschiedene Zerstörung einer nützlichen Sache betreffend.

Bemerkenswert ist u. a. folgendes Beispiel: Er faßt sämtliche Bestimmungen über die Erbfolge zusammen in das Gebot 248 „Erbgesetze", unter das er alle Einzelheiten als Dikdukim subsumiert, darunter auch das Verbot (5. B. M. 21, 16)

[1]) Sehr schwierig und zugleich sehr charakteristisch erscheint die Methode des M. bei der Behandlung des Sabbatgesetzes. Er zählt (abgesehen von den sabbatlichen Opferbestimmungen usw.) neben 2 Geboten (G. 154, 155) 3 Verbote und zwar 2 Einzelverbote, nämlich zu strafen und den Bezirk zu verlassen (V. 322, 321), sowie ein allumfassendes Arbeitsverbot (V. 320). In der letzteren Nummer müssen also nicht nur die nach der Überlieferung verbotenen 39 Hauptarbeiten (H. Sabbat 7) enthalten sein, sondern auch die Verbote für „Sohn, Tochter, Knecht, Magd, Vieh und Fremdling" (H. Sabbat 20). Schon aus technischen Gründen wäre es ausgeschlossen, die 39 verbotenen Hauptarbeiten usw. als selbständige Nummer zu zählen, da mit den Sabbatarbeiten auch die Festtagarbeiten zusammenhängen, und dieses Thema dann allein schon sämtliche 365 Verbote absorbiert hätte. Maimonides faßt daher die 39 verbotenen Hauptarbeiten usw. als Dikduke mizwa auf.

Zum Vergleiche sei noch das Gesetz über die verbotenen Ehen (3. B. M. 18) herangezogen. Hier rechnet M. die Einzelgesetze nicht zu den Dikduke mizwa, obwohl die Schrift ihrem Wortsinn nach ausdrücklich erst den Allgemeinbegriff verbietet (Satz 6) und dann erst die spezialisierten Einzelverbote nennt. Maimonides faßt jedoch (unter dem Widerspruch des Nachmanides) das Allgemeinverbot in Satz 6 nach dem Sifra als Einzelverbot auf uud zählt es als 1 Nummer (V. 352), und dann bringt er die zahlreichen spezialisierten Verbote (V. 330 f.). Der Unterschied zwischen den einzelnen verbotenen Sabbatarbeiten und den einzelnen verbotenen Ehen ist ferner der, daß die ersteren auf Überlieferung beruhen, die letzteren aber in der Schrift selbst genannt werden. Da es jedoch für M. halachisch keinen Unterschied bedeutet, ob biblische Gebote durch Überlieferung oder durch Schrift überkommen sind, so erhelt schon aus diesem begrenzten Thema die Kompliziertheit der ganzen Zählungsmethode.

dem nicht erstgeborenen Sohn den doppelten Erbanteil zu geben. Und da er das Verbot nicht zählt, so läßt er auch das Gebot aus, dem erstgeborenen den Doppelanteil zu gewähren. Daß hier ein Versehen des Maimonides vorliegt, ist ausgeschlossen. Er hatte vielmehr ein bestimmtes Motiv, dieses Gesetz nicht als selbständige Nummer zu zählen[1]).

Ebenso zieht er das auf Grund von 5. B. M. 20, 5 f., 24, 5 angeordnete Gesetz, daß, wer ein Haus gebaut, einen Weinberg gepflanzt bzw. eine Frau geheiratet hat, ein ganzes Jahr weder zum Krieg noch zu anderen Lasten herangezogen werden darf, sondern zu Hause bleiben soll, in 1 Verbot (V. 311) und 1 Gebot (G. 214) zusammen (Überschrift von H. Melachim. Im Sefer hamizwot ist die Fassung eine andre). Die Zusammenziehung geschieht vermutlich um deswillen, weil dieses Gesetz nur zum Teil auf der Schrift beruht[2]).

Aber auch dort, wo keine Rücksicht auf korrespondierende Verbote vorliegt, nimmt M. Gebote, die an sich Ausführungsbestimmungen sind, als selbständige Gesetze auf. So zählt er z. B., obwohl er Gesetzeskomplexe bildet über die Rechtsprechung (dieselben bilden den Schluß der 248 Gebote) dennoch außerdem Einzelgesetze, die nur Ausführungsbestimmungen des Rechtsverfahrens sind. Und zwar zählt er nicht nur Verbote wie z. B. das Verbot (5. B. M. 19, 15), das Zeugnis eines einzelnen Zeugen gelten zu lassen (Verbot 288. Das im gleichen Verse stehende Gebot, daß 2 Zeugen Geltung haben, zählt er charakteristischerweise[3]) über-

---

[1]) Welches sein Motiv ist, kann natürlich nur vermutet werden. Vielleicht ist der Grund der, daß halachisch bei Innehaltung bestimmter Formen die Erbfolge eine Änderung erfahren kann (H. Nachalot 6).

[2]) Umgekehrt verfährt er bei dem Satze 2. B. M. 21, 27 „Einem Richter sollst du nicht fluchen". Hieran knüpft er aus einem bei V. 60 angegebenen Grunde 2 Gesetze, und zwar das Verbot der Gotteslästerung (V. 60) und das Verbot, dem Richter zu fluchen (V. 315).

[3]) Der Grund, warum er dieses Gebot nicht zählt, liegt m. E. darin, daß ja die Aussage zweier Zeugen falsch sein kann, und daß daher der Richter, der die durch zwei Zeugen bekräftigte Aussage für unglaubwürdig hält, nicht verpflichtet, ja nicht einmal berechtigt ist, da-

haupt nicht). Sondern auch Gebote, die nur Dikdukim des Rechtsverfahrens sind, z. B. das Gebot, die Zeugen eingehend zu befragen (Gebot 179), nach der Majorität zu entscheiden (Gebot 175) usw.

Oft spricht sich M. über die Motive aus, die ihn veranlassen, Dikduke mizwot als selbständige Gebote zu zählen, z. B. bei mehreren der oben zitierten Gesetze über den Aussatz. Ferner, um noch einige Beispiele von vielen zu nennen: Verbot 188, die Berührung des Hohenpriesters mit Leichen Verwandter betreffend; Geb. 56 das Passahopfer betreffend; Geb. 82, wo er begründet, warum er das Gesetz über den erstgeborenen Esel in 2 Gebote spaltet, statt es unter einen Oberbegriff zu bringen; Gebot 233, wo er es mit einem Hinweis auf einen talmudischen Ausdruck begründet, warum er die Gebote über die hebräische Magd nicht in gleicher Weise als Dikduke mizwot auffaßt, wie die über den hebräischen Knecht, sondern sie

nach zu entscheiden, sondern sich auf Grund von 2. B. M. 23, 7 dem Urteil entziehen muß (H. Sanhedrin 24, 3), ein Gesetz übrigens, das Maimonides als Dikduk mizwa oder aus einem sonstigen Grunde nicht in seine Zählung aufgenommen hat, während es der Semag als selbständiges Gebot zählt.

Eingehende Kontroversen hat der Satz 5. B. M. 10. 20 „Bei Seinem Namen sollst du schwören" hervorgerufen. Maimonides zählt das als ein Gebot (G. 7), während Nachmanides und Rabed es als eine Erlaubnis (רשות) auffassen. Aus besonderen Gründen sei hervorgehoben, daß die Kontroverse keine halachische, sondern eine rein theoretische ist, da M. natürlich das Verbot des unnützen Eides aufgenommen hat (V. 62). M. denkt bei dem Gebot selbstverständlich nicht an überflüssige Eide. Das sagt er ausdrücklich in Sefer ham. (G. 7) und in H. Schewuot 11, 1. Das korrespondierende Verbot dieses Gebotes ist nicht das Verbot des unnützen und falschen Eides (V. 61, 62, 249), sondern das aus 2. B. M. 23, 13 gefolgerte Verbot 14, nicht bei fremden Göttern zu schwören. M. will es also nicht als eine Mizwa hinstellen, einen Eid zu schwören, der nicht unnütz und nicht falsch ist, sondern die Mizwa besteht darin, bei einem unentziehbaren gerichtlichen Eid beim Namen Gottes zu schwören, „denn das Schwören bei seinem großen und heiligen Namen gehört zu den Arten des Gottesdienstes, und es ist eine große Verherrlichung und Heiligung, bei seinem Namen zu schwören" (H. Schebuot 11, 1).

in 2 Gesetze spaltet (Über den hebräischen Knecht auch Gebot 196, Verbot 233). Ferner Gebot 20, wo er die gesamte Tempeleinrichtung als 1 Gesetz zählt und betont, daß er den Opferaltar, obwohl derselbe zu den Dikdukim bezw. zu den Teilen der Mizwa (Regel 12) gehöre, davon ausnehme, eine Betonung, die außerordentlich rätselhaft ist, denn M. zählt nur die 2 auf den Opferaltar (2. B. M. 20. 25 f.) sich beziehenden Verbote (V. 79, 80), was ja seinem Prinzip in bezug auf die Ausführungsbestimmungen, sobald sie Verbote sind, entspricht, also keine Ausnahme bedeutet. Das auf den Opferaltar sich beziehende Gebot dagegen: „Aus ganzen Steinen sollst du den Altar des Herren, deines Gottes, bauen", zählt er nicht. (Vgl. Rabed zu Gebot 20 der in der Einleitung des Mischne Tora aufgezählten 613 Gesetze). Da M. also keine auf den Opferaltar sich beziehende Gebote zählt, so ist es schwer zu verstehen, was er mit seiner Bemerkung meint. Dieselbe hängt vermutlich damit zusammen, daß M. im Mischne Tora, H. Bet habchira 1, 15 ausdrücklich sagt, daß, wer beim Altarbau einen behauenen Stein verwendet, ein Gebot übertritt, ein Satz, zu dem man die Ausführungen des Mischne Lamelech z. St. vergleichen möge. Warum hat denn nun aber Maimonides dieses Gebot nicht in seine Zählung aufgenommen? Auch hier tritt seine wunderbare Akribie zutage. Die Thora erwähnt nämlich dieses Gebot in einem andern Zusammenhang als die Verbote, und zwar beim Altar auf dem Berge Ebal. Im Talmud (Aboda sara 52b) dagegen wird darauf wie auf ein allgemein gültiges Gebot Bezug genommen. Das hat m. E. Maimonides zu seinem Verfahren veranlaßt.

M. zählt (Regel 14) die Strafvollziehungen, wie Todes- und Geiselstrafe, die doch an sich zu den Dikdukim des Rechtsverfahrens gehören, als selbständige Gebote, und zwar dergestalt, daß er z. B. die 4 Arten der Todesstrafe als 4 Gebote zählt (G. 226—229). Zur Rechtfertigung seines Verfahrens beruft er sich (a. a. O.) darauf, daß in Mischna Sanhedrin 49b. f die 4 Arten der Todesstrafe aufgezählt

seien, und zwar in Verbindung mit dem Ausdruk Mizwa[1]), woraus er folgert, daß die 4 Arten der Todesstrafe als 4 Gebote zu zählen seien. Aber Nachmanides z. St. beweist es klar, daß diese Folgerung nicht zutreffe, daß hier Mizwa so viel bedeute wie „Verfahren“, und daß dieser auch bei anderen Gesetzen stehende und von Maimonides dort nicht in gleicher Weise interpretierte Ausdruck nichts mit der Zählung der 613 Gesetze zu tun habe.

Bei Gebot 75, das Opfer einer זבה betreffend, führt M. sogar naturwissenschaftliche Gründe an, die ihn veranlassen, ein Gesetz in 2 Nummern zu spalten.

In einer Untersuchung darüber, welche Einzelgesetze des Maimonides logisch als Dikdukim andrer Einzelgesetze angesehen werden können, soll hier nichts eingetreten werden[2]).

---

[1]) Aus dem gleichen Grunde folgert M., daß Jibbum und Chaliza (G. 216, 217) zwei Gesetze seien, obgleich sie eigentlich als Dikdukim einer Mizwa gelten könnten, nämlich der Pflicht gegen den kinderlos verstorbenen Bruder, da doch nur eines von beiden erfüllt werden kann.

Andrerseits rechnet er sämtliche Handlungen der Aboda des Versöhnungstages (3. B. M. 16), also alle Vorschriften über die Opfer, das Räucherwerk, die Sündenbekenntnisse, die Blutsprengungen, die Amtstracht usw. als ein Gebot, weil es Joma 60 heiße, daß eine Veränderung der Reihenfolge der Handlungen das ganze Werk ungültig machen, woraus er die Berechtigung schöpft, alles unter ein Gesetz zu bringen.

[2]) Von den zahlreichen Beispielen nur eines der am deutlichsten in die Augen springenden, die fehlerhaften Opfertiere betreffend. M. zählt in bezug auf dieses Gesetz ein Gebot auf und zwar, alle Opfer fehlerlos darzubringen (G. 61) und sieben Verbote und zwar 1. fehlerhafte Tiere zu weihen, 2. zu schlachten, 3. ihr Blut zu sprengen, 4. ihre Fettteile in Rauch aufgehen zu lassen, 5. Tiere mit vorübergehenden Fehlern darzubringen, 6. fehlerhafte Opfer von Fremden darzubringen, 7. einem Opfertier einen Fehler beizubringen (Verbot 91—97). Das letzte Verbot wird gefolgert aus dem Sifra zu 3. B. M. 22, 21, wo es heißt: „Fehlerlos soll es sein zum Wohlgefallen, das ist ein Gebot; kein Fehler soll daran sein, das ist ein Verbot“, was auf die Beibringung eines Fehlers bezogen wurde (Menachot 56 b). Es wird also die Beibringung eines Fehlers von der Halacha ausdrücklich als ein durch ein Gebot und ein Verbot untersagtes Gesetz bezeichnet und von M. trotzdem, entgegen seiner Regel 6 und im Gegensatz zu den oben zitierten Fälle■

Die angeführten Beispiele werden genügen, um die Kompliziertheit des Problems erkennen zu lassen.

8.

Hat die bisherige Untersuchung, die übrigens nur einen Teil der Fragen behandelt hat, schon die kaum zu bewältigenden Schwierigkeiten gezeigt, die es bereitet, aus der unübersehbaren Fülle der Gesetze die 613 zu finden, die gemeint sind[1]), so wird uns die Prüfung einer für zuletzt vorbehaltenen Frage (Regel 4) beweisen, daß es völlig unmöglich ist, bei Voraussetzung widerspruchsloser logischer Prinzipien mit dem Problem fertig zu werden, und wird zugleich die Lösung desselben vorbereiten. Die Frage lautet: Welches ist die Definition des Begriffes Mizwot? Sind darunter nur bestimmte Handlungen und Gesinnungen zu verstehen, oder waren darin auch Vorschriften allgemeiner Art, alles umfassende Gesetze

der verbotenen Tiergattungen und des Zinsennehmens von Fremden, als ein Gesetz gezählt, da die Identität von Gebot und Verbot auf keine Weise aufzuheben ist.

[1]) Als besonders bemerkenswert in dieser Kriegszeit sei noch erwähnt, daß Maimonides (V. 58) die Feigheit vor dem Feind zu den 365 Verboten zählt, weil es heiße „Fürchte dich nicht vor ihnen“. Nachmanides (vgl. auch Rabed zu V. 58 der in der Einleitung des M. T. aufgezählten 613 Gesetze) hält diesen Satz nicht für ein Verbot, sondern für eine Verheißung: „Du brauchst dich vor ihnen nicht zu fürchten“. Denn wenn es ein Verbot wäre, dann hätte die Thora (5. B. M. 20, 8) nicht die Anordnung getroffen, daß die Heerführer diejenigen, welche „ängstlich und verzagten Herzens sind“, zur Heimkehr aufforderten, da doch durch die Heimkehr die Sünde der Feigheit öffentlich würde. Nachmanides setzt an Stelle dieses Verbotes das entgegengesetzte, daß der Ängstliche nicht in den Krieg ziehen dürfe, damit er „nicht das Herz seiner Brüder verzagt mache wie sein Herz“ (a. a. O.). Die Verteidiger des Maimonides (Sefer ham. z. St.) verweisen dagegen auf die von Raschi z. St. zitierte Sifrestelle hin, die Thora habe in Rücksicht auf die Sündigen zugleich die Aufforderung zur Heimkehr an diejenigen verbunden, die ein neues Haus gebaut, die sich verlobt hätten usw., damit man nicht merke, wer aus Furcht heimkehre. Vgl. ferner die von Raschi zu 5. B. M. 20, 3 zitierte Talmudstelle: Die 4 Ausdrücke der Thora: Euer Herz verzage nicht, fürchtet euch nicht, seid nicht ängstlich und erschrecket nicht, sind 4 Mahnungen gegenüber den 4 Kampfmitteln der Feinde.

und Ermahnungen (כוללים) enthalten? Wurden also z. B. die zahlreichen auf die Einschärfung der Gesamtlehre abzielenden Sätze, wie: „Beobachtet meine Gesetze“ (3. B. M. 19, 19) mitgezählt? Das würde man unbedenklich verneinen, weil das ein Satz allgemeinen Inhalts ist. Wie aber stand es mit den folgenden Sätzen des gleichen Kapitels: „Heilig sollt ihr sein“, „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“? (G. 206) Unter diesen beiden Sätzen ließen sich die Pflichten gegen Gott und gegen die Menschen subsumieren. Wurden sie ihrer Allgemeinheit wegen weggelassen? Wer wird das unbedenklich bejahen wollen? Wenn aber diese beiden Sätze als koordiniert neben andere ganz spezielle Einzelgesetze, denen sie übergeordnet sind, gestellt werden, dann würde eine solche Zusammenstellung jedes einheitlichen Prinzips entbehren.

Nun kann es aber keinem Zweifel unterliegen, daß Sätze allgemeiner Art im Talmud mitgezählt wurden, denn in dem oben zitierten Ausspruch R. Hamnunas wird das erste Gebot des Dekalogs als eines der 613 Gesetze gerechnet. Gibt es aber einen allgemeineren Satz als: „Ich bin der Herr dein Gott“? Wenn dieser als gleichgeordnet neben Einzelgesetze gestellt wird, dann geht daraus hervor, daß man auf einheitliche Prinzipien bei der Zusammenstellung keinen Wert legte.

Im Zusammenhang damit lasse ich noch einige weitere Beweise folgen, die es unwiderleglich dartun, daß im Talmud bei der Bildung des Begriffs 613 andere Grundsätze herrschten als streng logische und halachische: R. Hamnuna rechnet an der oben zitierten Talmudstelle das zweite Gebot des Dekalogs als 1. Gesetz. Halachisch sind es mehrere. Nach einem der oben zitierten Midraschim wurden die 8 Fäden und 5 Knoten der Schaufäden zu dem Zahlenwert von ציצית (600) addiert, um 613 herauszubekommen, vom Standpunkt der Logik etwas Unverständliches, vom Standpunkt der Aggada für den, der in diesen Dingen Bescheid weiß, nichts Überraschendes. Das gleiche gilt für die oben zitierte Addierung der 2 Begriffe תורה und יראה zu deren Zahlenwert 611=613, was rechnerisch ein Vexierstück, aber aggadisch eine sinnvolle und deutungs-

reiche Symbolik ist. Nach dem oben zitierten Midrasch sagt Moses, daß das Passahopfer eines der 613 Gesetze sei; nach der Halacha sind darin 11 Gesetze enthalten, und darunter befindet sich das daselbst von Moses so, als ob es nicht zu den 613 gehörte, zitierte Gesetz: „Kein Sohn eines Fremden soll davon essen". Daraus geht doch wohl hervor, daß bei der Bildung des Begriffs תרי"ג nicht streng halachische Prinzipien maßgebend waren.

Noch deutlicher wird das, wenn wir den korrespondierenden Begriff der „7 noachidischen Gebote" zum Vergleich heranziehen. Nach der Überlieferung haben die Nichtisraeliten 7 Gesetze[1]) zu beobachten und zwar: Das Gebot der Rechtsprechung, die Verbote der Gotteslästerung, des Götzendienstes, der Unsittlichkeit, des Mordes, des Raubes und des Genusses eines vom lebenden Tier abgetrennten Gliedes (Sanhedrin 56a, H. Melochim K. 9, S. R. Hirsch zu 1. B. M. 2, 16). Die Zahl 7 erscheint als eine so unbestrittene und allgemein anerkannte, daß selbst Kontroversen über den Inhalt sie nicht berührten (Sanhedrin 56b), so daß sie mit der Bestimmtheit der Zahl 613 in Parallele gesetzt werden kann. Nun enthalten die 7 noachidischen Gebote neben Einzelgesetzen auch solche, die halachisch zahlreiche Gesetze in sich schließen. Wenn wir die Zahl der Gesetze zusammenaddieren, welche die Themata Unsittlichkeit, Raub, Götzendienst, Rechtsprechung bei Maimonides bilden, so kämen nicht 7, sondern weit mehr als 7 mal 7 noachidische Gesetze heraus. Demnach waren bei der Bildung der Zahl 7 nicht halachische Prinzipien maßgebend. Würde nun im Gegensatz hierzu die Zahl 613 auf halachischer Berechnung beruhen, wie konnte da der oben zitierte Midrasch

[1]) Sanhedrin 74 b wird die Frage aufgeworfen, ob ein Noachide verpflichtet sei, für die Heiligung des göttlichen Namens sein Leben hinzugeben. Das wird von Abaji mit dem Hinweis darauf verneint, daß es nur 7 noachidische Gebote gebe, wenn aber dieses hinzukomme, dann wären es 8. Darauf erwidert Raba, daß man unter die 7 Gebote alles, was damit in Zusammenhang steht, einordnen könne, ein für unser Thema besonders charakteristisches und lehrreiches Wort.

sagen: „Wenn die Noachiden schon bei 7 Gesetzen nicht standhaft blieben, um wieviel weniger bei 613 Gesetzen"? Das Zahlenverhältnis würde doch gar nicht stimmen, und der Kal wochaumer erheblich abgeschwächt sein.

Um die Beweiskette ganz unzerreißbar zu machen, zitiere ich noch ein talmudisches Wort: „10 Gesetze wurden Israel in Mara geboten und zwar die 7 noachidischen Gebote und außerdem die (erweiterte) Rechtsprechung, der Sabbat und die Elternverehrung"[1]), (Sanhedrin 56 b). Bei Maimonides bilden Sabbat und Elternverehrung allein 10 Gesetze! Es erübrigt sich, ein Wort hinzuzufügen. Aus dem Dargelegten geht unwiderleglich hervor, daß die Zahl 613 keine auf streng halachisch logischen Grundsätzen beruhende war. Es bleibt nichts anderes übrig, als darunter eine aggadische Zahl zu verstehen, deren Kanon, wenn überhaupt ein solcher existierte, auf freier, gemeinverständlich an das Schriftwort angelehnter Gestaltung beruhte. Worauf die Zahl sich vermutlich gründete, wird später ausgeführt werden. Ich gehe nun zu einer kurzen Darlegung der geschichtlichen Behandlung des Begriffs über, deren Würdigung das gleiche Fazit ergeben wird. (Schluß folgt.)

[1]) Vgl. hierzu Nachmanides am Schluß der Regel 14.



Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.

Jeschurun

2. Jahrgang | Dezember 1915 / Tebeth 5676 | Heft 12.

Deutsche Treue und jüdische Treue.

Ein Witzblatt brachte vor Jahren ein Doppelbild „Moses von Michelangelo und Moses von Pinne“. Die gedrückte und den Spott herausfordernde Gestalt des osteuropäischen Juden in Gestalt eines Hausierers mit den Ringellöckchen (die Versetzung dieser Gestalt nach Pinne zeugte übrigens davon, wie mangelhaft der Zeichner mit den Bevölkerungsverhältnissen der deutschen Provinz Posen vertraut ist) nahm sich allerdings sehr seltsam neben der Idealgestalt des großen Künstlers aus. Aber wäre, wenn man auf den „Witz“ der Namensgleichheit verzichten wollte, nicht der gleiche Effekt zu erzielen durch ein Doppelbild: Bismarck in Hamburg von Lederer und der deutsche Michel in den bekannten Karrikaturen? Und wenn wir hier der Überzeugung sein dürfen, daß diesen beiden Gestalten eine wesentliche Eigenschaft gemeinsam ist, die sie zu deutschen stempelt, auf so mannigfache Unterschiede im Denken, Fühlen und Wollen auch ihr Äußeres hinweist, so haben wir das gleiche Recht, eine Brücke zu schlagen zwischen der ragenden Persönlichkeit des größten aller Propheten und dem Vertreter einer Bevölkerungsschicht, die scheinbar so gar nicht die Merkmale des Erhabenen an sich trägt.

Der bildende Künstler kann eben nur eine Seite des in Wirklichkeit sehr komplizierten Menschen darstellen. Und wie der Moses von Michelangelo nicht der Moses der Bibel ist, von dem diese gerade die Eigenschaft einer ungewöhnlichen Be-

scheidenheit hervorhebt, die doch in Michelangelos Bildwerk so gar nicht zum Ausdruck kommt, ebensowenig ist Lederers Bismarck, der mit Recht als das bedeutendste Denkmal des ersten Reichskanzlers gilt, der ganze Bismarck.

Genau das gleiche aber gilt von den Gegenstücken: von der Darstellung der Volkstypen durch jenen anderen Moses und den deutschen Michel. Es sind Darstellungen eines Zuges, sagen wir eines charakteristischen Zuges, auch das könnte noch sehr bestritten werden, aber nicht ein Bild des gesamten Volkscharakters.

Das alles ist natürlich nur ein Gleichnis. Es beleuchtet aber die Schwierigkeit, in wenigen Strichen das Bild eines Volkscharakters zu zeichnen.

Denn dies gelingt ebensowenig der redenden Kunst, ebensowenig der Wissenschaft. Hier ist die Möglichkeit gegeben, im Nacheinander der Darstellung den gerügten Fehler zu vermeiden. Und dennoch haben wir den Eindruck, als ob man auch hier zumeist zu falschen Resultaten gelangt. Auch hier, weil man aus ragenden Spitzen den Volkstypus ableiten will, aus geistigen Bewegungen den Volkscharakter, aus der Eignung für die Lösung gewisser Aufgaben bestimmte Tugenden.

Es ist sehr kühn, nun doch unsrerseits den Versuch zu wagen, den Deutschen zu charakterisieren, noch kühner eine Parallele zwischen dem Deutschen und dem Juden zu ziehen. Wenn der Versuch nicht ganz mißlingen soll, so gilt es, die Fehler der Vorgänger zu vermeiden. Es wird also vor allem darauf ankommen, zu zeigen, mit welchen Mitteln man die Völker nicht charakterisieren darf und für unseren besonderen Fall, wie die Parallele zwischen Deutschen und Juden nicht zu ziehen ist.

Um uns nicht zu zersplittern und den Leser nicht zu ermüden, wählen wir als Gegenstand unserer Kritik, die uns den Weg zum positiven Aufbau bahnen soll, ein Buch. Das Buch des würdigsten Gegners: „Deutschtum und Judentum“ von Hermann Cohen. Das Wort des großen Philosophen fällt

schwer ins Gewicht bei allen Deutschen und der Mann, der von einem großen Teil der deutschen Juden als berufener Künder der religiösen Grundideen des Judentums anerkannt wird, darf Anspruch darauf erheben, von der Gesamtheit der Juden gehört zu werden.

Deutschtum und Judentum. Hier stock' ich schon. Im Titel gibt sich schon die falsche Problemstellung kund. Das Wesen eines Volkes soll mit dem einer Religion verglichen werden. Man spricht von Judentum und Christentum, von Deutschen und Franzosen. Man sprach aber kaum von Deutschtum so wenig wie von Französischtum und Englischtum.

Es ist gleich von vornherein anzunehmen, daß Begriffe welche die Sprache, dies feinste Instrument der Volksseele nicht geschaffen [1]), auch innerlich nicht begründet sind. So ist es in der Tat. Cohen beginnt daher auch sein Buch mit dem sehr nebelhaften Begriff von „Volksgeistern". Ein so unbestimmtes Ding wie ein Volksgeist kann freilich dann das Mittel abgeben, das an sich Unvergleichbare doch in Beziehung zueinander zu bringen.

Wie kam Cohen dazu, diesen seinen Begriff des Deutschtums zu prägen? Er verfällt in den Fehler, den auch sehr viele andere Geistesheroen unter dem Einfluß der nationalen Erhebung, und wir dürfen ruhig sagen, Überspannung, begehen: die Charakteristik des deutschen Volkes aus seinen Schöpfungen in Religion, Kunst und Philosophie abzuleiten.

Es lehnt es ausdrücklich ab, in politischen, sozialen, selbst sittlichen [2]) Eigenschaften das Wesentliche der deutschen Eigenart aufsuchen zu wollen.

---

[1]) Daß sie hier und da gebraucht werden, ist kein Beweis für ihr organisches Herauswachsen aus der Sprache. Auch Paul Rohrbach, vielleicht der Berufenste, spricht hier und da vom „Deutschtum", aber ein feines Sprachempfinden hat ihn geleitet, daß er sonst fast ausschließlich vom „deutschen Gedanken in der Welt" redet, und so auch sein bekanntes Buch betitelt. Das Gleiche gilt von Kühnemann, der sein Werk: „Vom Weltreich des deutschen Geistes" nennt.

[2]) Von uns hervorgehoben.

Wie einseitig diese Betrachtungsweise ist, ergibt sich schon aus dem Umstand, daß zur Darstellung des Deutschtums immer die Epoche unserer klassischen Dichtung und Philosophie herangezogen wird, eine Epoche, in der das deutsche Volk ganz und gar nicht die Kräfte entfaltete, die wir heute in so bewundernswerter Weise am Webstuhl der Zeit wirken sehen. Die Beherrschung der Technik, die Wunder der Organisation, die Meisterschaft unseres Generalstabs, die Tapferkeit und Ausdauer unserer Soldaten, sie sind doch schwerlich aus den Eigenschaften abzuleiten, die das Volk der Dichter und Denker auszeichneten. Und wie sagte Hindenburg? Das Volk wird siegen, das die stärksten Nerven hat. Die stärkeren Nerven gibt weder der Idealismus der deutschen Philosophie, noch die deutsche Kunst, noch der deutsche liberale Protestantismus, der nach Cohen ja die Blüte der christlichen Religion ist. Hindenburg ist mir aber für diese Frage immer noch eine größere Autorität als der bedeutendste Philosoph. Daß freilich Charaktereigenschaften Einfluß auf die „Nerven“ haben, soll nicht bestritten werden.

Noch von einem anderen Gesichtspunkt aus erscheint jene beliebte Heranziehung der Periode des deutschen Humanismus zur Erklärung der deutschen Eigenart verfehlt. Unser klassisches Zeitalter bietet die reifen Früchte der Keime und Blüten, welche dem Denken und Dichten der anderen Völker entsprossen. Jedem Kenner der Literatur des achtzehnten Jahrhunderts drängt sich die Folgerichtigkeit der geistigen Entwickelung von den Engländern über die Franzosen zu den Deutschen mit so zwingender Gewalt auf, er weiß, daß Lessing und Herder und Kant und Schiller und Goethe ohne Shakespeare und Newton, ohne Descartes, Voltaire und Rousseau so völlig undenkbar sind, er weiß, daß unsere Großen deshalb die Größten sind, weil sie nach jenen Bahnbrechern gekommen sind und das vollendeten, was jene begonnen, — daß er nie die eigentlich große Welt der Gedanken und Gefühle unserer Klassiker auf eine spezifisch deutsche Eigenart zurückführen wird. Im übrigen genügt wohl der eine Name Goethe. Wer

ihn als Sinnbild des „Deutschtums" hinstellen will, dem ist nicht zu helfen. Vor dem Kriege las man es anders. Da war er der Held des „guten Europäers"[1]). Und als Gegenstück weisen wir auf Friedrich den Großen hin. Er versinnbildlicht doch wohl im höchsten Maße Pflichtenlehre und Pflichtenleben „des deutschen Idealismus". Er wurzelt, wie männiglich bekannt, mit allen Fasern seines Denkens und Fühlens in der Geisteswelt der französischen Aufklärung. Er hatte so gar nichts von dem „Deutschtum", das von den heutigen Philosophen konstruiert wird. Deutsch war sein Charakter, aber davon wollen wir später sprechen.

Und wenn unsere Philosophen noch untereinander einig wären! Aber man lese „Deutschtum und Judentum" von Cohen, „Die Nationen und ihre Philosophie" von Wundt und „der deutsche Idealismus und die Aufgaben der Gegenwart" von Eucken, und man wird sehen, daß ein jeder einen anderen „deutschen Idealismus" konstruiert. Sie entwickeln eben Ideen und geben keine Wirklichkeit.

Und wenn wir in Bezug auf die Philosophie zugeben wollten, daß Kant die höchste und unerreichbare Spitze darstellt, — auch das gilt ja nur für Neukantianer, wie Cohen und andere, die das Wort geprägt haben: „Zurück zu Kant", während sehr weite Kreise in Spinoza den Höhepunkt sehen, — aber das einmal zugegeben, wie vermag man die Kunst heranzuziehen, um das eigentümlichste der Wesensart des Deutschen festzustellen und ihn aus der deutschen Kunst heraus als einen vollkommensten Typus unter den Volkstypen zu begreifen?! Man vermag freilich alles, wenn man eben nach einem festgelegten Gedankenschema konstruiert. Dann ist „die Musik, weil ihr Gebäude reiner Hauch, rhythmisierte Atemluft ist, die edelste der Künste" (Cohen S. 15) und weil die deutsche Musik den Gipfelpunkt in der Geschichte der Musik darstellt,

---

[1]) Auf den seltsamen Einfall (Cohen S. 14) „die fromme Lyrik" des Dichters des „Römischen Elegien" mit der frommen Sehnsucht der Psalmen in eine Parallele zu stellen, sei hier nur hingewiesen. Ernsthaft darüber zu diskutieren, lohnt sich nicht.

wieder das Nötige bewiesen[1]). Als ob man die Künste in eine solche Rangordnung bringen könnte! Wohin man greift, läßt uns dies Kriterium in Stich. Leonardo da Vinci, Michelangelo, Raffael in Italien, Shakespeare, — von dem immer noch die Frage, ob er als Dichter nicht größer ist als Goethe, — in England, und selbst von der Gothik ist es strittig, ob sie deutschen oder französischen Ursprungs ist.

Und die Religion?! Franz von Assisi und Ignaz Loyola sind ebenso religiöse Genies wie Luther. Und geht nicht die religiöse Spaltung mitten durch Deutschland, will man das wesentlich katholische Süddeutschland, die Deutschösterreicher und vor allem die Tiroler, die sich jetzt wiederum im höchsten Sinne als Deutsche bewährt haben, ausschließen, wenn es gilt, den Typus des Deutschen zu bestimmen?! Übertreibung und Einseitigkeit wäre es auch von uns, wollten wir leugnen, daß Religion, Philosophie und Kunst als Schöpfungen des Volksgeistes nicht berücksichtigt werden müßten, wenn es gilt, das Wesen eines Volkes darzustellen. Als verunglückt muß aber der Versuch gelten, aus diesen Kriterien allein es bestimmen zu wollen.

Aber wir gehen noch weiter. (Hier haben wir es freilich nicht mehr mit dem Buche von Cohen zu tun, denn er hat ja von vornherein diese Gesichtspunkte ausgeschaltet.) Wir bezweifeln, ob man selbst aus den politischen und sozialen Verhältnissen, aus der politischen und sozialen Entwickelung auf den Charakter eines Volkes schließen kann. Ist bei den großen Umwälzungen, die sich im Leben der Völker abspielen, wirklich ihre Eigenart beteiligt? Haben wir es hier nicht mit Kräften zu tun, die durch ganz andere Ursachen gewirkt werden, durch geographische Lage, durch die größere Stärke und Schwäche der Nachbaren, durch wirtschaftliche Zustände, durch den Umstand, daß ein bestimmtes Volk gerade dann eine besondere

[1]) Auch hier steht man vor einer Unbegreiflichkeit, wenn Cohen in einem Buche, das er mit seinem Namen deckt, eine Verbindung zwischen Deutschtum und Judentum schlagen will durch die Zusammenstellung der jüdischen Synagogalmusik mit der deutschen Musik.

politische Bedeutung gewonnen hat, als eine bestimmte Idee die Welt beherrschte und nun dies Volk wegen seiner augenblicklichen Stärke diese Idee am ehesten zum Siege führen kann?

Bedarf es da vieler Beispiele? Frankreich hat der Welt das geschenkt, was erst den Rechtsstaat ermöglicht hat. Alle Kulturstaaten und Deutschland nicht zum wenigsten leben von den Wirkungen der französischen Revolution. Der Ursprung jener Ideen, welche diese Revolution erst ermöglicht haben, ist, wie wir schon hervorgehoben, in England zu suchen. Zur höchsten Vollendung gelangten sie erst in Deutschland. Aber geblutet zur Zeit der Schreckensherrschaft und in den napoleonischen Kriegen hat Frankreich. Nicht weil es so unendlich selbstlos war und sich für die Menschheit opfern wollte. Nein, weil durch die inneren Verhältnisse der Zustand geschaffen war, daß hier die Umwälzung sich vollziehen mußte und weil zur Zeit Frankreich so stark war, daß es den Versuch machen durfte, sich in den Dienst des Genies Napoleons zu stellen.

Das zweite größte Ereignis in der Geschichte der neueren Zeit ist die Entstehung des englischen Weltreichs. Der englische Geschichtsforscher und Soziologe Professor Seeley, der das bedeutendste Buch hierüber geschrieben hat „The Expansion of England" hebt immer wieder hervor, „daß das englische Volk und die englischen Staatsmänner das Imperium aufgebaut hätten, ohne zu wissen, was sie taten, und ohne denken und klar zu fassen, was so, teilweise im direkten Widerstreite mit ihren eigenen politischen Theorien, unter ihren Händen emporgewachsen sei." „Der Aufbau des englischen Imperiums ist im großen und ganzen ein blind instinktives, durch dunkle, innere Mächte angefachtes wirtschaftliches und politisches Expansionsstreben gewesen, das schließlich, — ganz unerwartet und teilweise beinahe unwillkommen, als Resultat einen Staat gegeben hat, der alle Weltmeere umfaßt, sich über alle Weltteile ausdehnt und mehr als ein Viertel der ganzen Menschheit sowie fast den vierten Teil alles Landes auf der Erde ein-

schließt[1])". Die neuere imperialistische Richtung in England hat erst den Versuch gemacht, die Selbstbesinnung und Planmäßigkeit in der Erweiterung und Befestigung des englischen Weltreiches herbeizuführen. Auch hier haben wir also aus berufenem Munde die Erklärung, daß es nicht so sehr Absicht und Voraussicht, bewußte Arbeit, die aus bestimmten Eigenschaften des englischen Volkes heraus geleistet wurde, war, was dies große Weltwunder geschaffen, sondern ein Zusammentreffen einer Fülle von äußeren Umständen.

Sollen wir gar von Rußland, von den Vereinigten Staaten reden? Ist jenes unermeßliche festländische Weltreich ein Produkt irgend eines großen, bedeutenden Charakterzuges? Hat an dem Aufbau des Imperiums, der einen großen Teil der anderen Halbkugel der Welt erfüllt, ein einziges Volk gearbeitet und ihm den Stempel seines Wesens aufgedrückt?

Und Deutschland? Wer immer den Versuch macht, seine märchenhaften Erfolge in dem jetzigen Ringen auf eine recht sichtbar in die Erscheinung tretende Ursache zurückzuführen, dem drängt sich das Wort „Organisation" auf die Lippen. Wird man aber ernstlich behaupten können, daß der Deutsche, zu dessen Wesenszügen, seitdem die Geschichte von ihm berichtet, Zersplitterung, Uneinigkeit, Eigenbrödelei gehört, eine besondere Charaktereigenschaft für die Organisation mitbringe, welche gerade aus dem Streben nach Zusammenschluß, der Unterordnung, der Aufgabe aller Sonderbestrebungen erwächst?

Wohin wir blicken, sehen wir: Die Völker haben einander abgelöst in der Vorherrschaft, sie haben sie materiell und geistig ausgeübt, sie haben dabei zum Teil politische und soziale Eigenschaften in ausgeprägten Formen zu Tage treten lassen, aber auf ihre ursprünglichste Eigenart ist aus alledem nichts zu schließen, ihr Charakter ist daraus nicht abzuleiten.

Wir meinen — obwohl wir uns nicht das Zweifelhafte aller solcher Versuche verhehlen, — daß es nur gelingen kann

[1]) Aus Gustav Steffen: „Weltkrieg und Imperialismus" S. 67.

zum innersten Wesenszug, zum ursprünglichsten Kern der Eigenart des Deutschen vorzudringen, wenn wir horizontal die Gesamtheit aller Deutschen in Betracht ziehen und vertikal alle Generationen von Deutschen, von denen uns die Geschichte berichtet, berücksichtigen. Der friesische Bauer und der ostpreußische Tagwerker, der bayerische Knecht und der Tiroler Jäger, der westfälische Bergmann und die Schiffer und Fischer an der Ostsee und Nordsee, sie gehören alle in gleicher Weise dazu, wie der Junker und der Großindustrielle, die Staatsbeamten und Kaufleute, die Arbeiter und Handwerker der Großstädte, die Gelehrten und Künstler. Und dann muß die Eigenschaft wiederkehren in allen Geschlechtern, dort wo das Volk in seinen ursprünglichen Wohnstätten saß, sich unvermischt erhalten oder den Zugewanderten, weil sie eine Minderheit waren, den Stempel seines Wesens aufdrücken konnte und von fremden Einflüssen entscheidender Art unberührt blieb. Man sieht schon, daß wir auch bei Feststellung des Charakters eines Volkes zu sittlichen Qualitäten greifen müssen, — genau so wie das ja für die Bestimmung des Charakters einer Einzelpersönlichkeit gibt. Die Fähigkeit zu höherem Denken und der Inhalt des durch Denken erworbenen geistigen Besitzes, Begabung und Wissen sind nicht für den eigentlichen Charakter maßgebend. Wohl aber die Art des Fühlens und Wollens. Denn das Verhältnis der beiden Seelentätigkeiten zu einander, die Art ihrer Wirksamkeit, sie bestimmen nach der guten und schlechten Seite alle Stufen zwischen dem starken und schwachen Charakter.

Über zwei Jahrtausende hindurch können wir das Wesen der Franzosen verfolgen, in ihrem Kerne sind es die Gallier Cäsars und es ist oft hervorgehoben worden, daß sie die gleichen geblieben im Guten und Bösen. Und seit Jahrtausenden wohnt der Kern der Deutschen in den mannigfach gegliederten Stämmen, doch eine Einheit darstellend und von der Umgebung als solche erkannt, im wesentlichen auf gleichem Boden, und der Kern, der nicht in andere Länder gewandert und mit den besiegten Völkern sich vermischt, ist in seines Wesens Grundzug der

gleiche geblieben im Guten wie im Bösen. Und dieser Grundzug ist: Starrköpfigkeit und Treue, beide Licht- und Schattenseite einer einzigen Eigenschaft.

Wir halten es für überflüssig, das näher auszuführen und beweisen zu wollen. Das ist der Zug, der allen Germanen eigen ist, zu denen freilich ebenso die Skandinavier, die Holländer und Vlamen, die Deutsch-Schweizer und Deutsch-Österreicher zu zählen sind. Ihre eigenen Wohnsitze nach Boden und Klima haben die einzelnen Zweige mannigfach beeinflußt, die Verschiedenheit des Bekenntnisses hat sie verschiedentlich gemodelt, ihre Zugehörigkeit zu einem größeren oder kleineren Staatswesen ist nicht ohne Eindruck gewesen, aber dieser Grundzug ist der gleiche geblieben. Das Spröde, Zurückhaltende, Schwerzubezwingende, Sichabsondernde auf der einen Seite und das starre Festhalten an dem nun einmal nach der Selbstüberwindung Erwählten, ob es nun eine Persönlichkeit oder eine Idee ist, nach der anderen Seite. Alle Versuche, das deutsche Wesen auf eine Formel zu bringen, wie sie vor Allem in letzter Zeit unternommen wurden: „Deutsch sein heißt eine Sache um ihrer selbst willen tun" die Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit, das Pflichtbewußtsein, sie alle lassen sich auf den einen Grundzug zurückführen, den der Treue.

Von Tacitus bis auf unsere Tage klingt das Lied von der deutschen Treue. Und das Empfinden aller Völker und aller Zeiten, das nicht von deutscher Tapferkeit und deutschem Geist, sondern stets und überall von deutscher Treue als einem ganz besonderen gesprochen, dies Empfinden wird schon das Rechte getroffen haben. Einen schönen Beleg haben wir in der deutschen Nationalhymne die doch am ehesten die Eigenart eines Volkes wiederspiegelt. Die französische — die Marseillaise, ein Gedicht von wunderbarer Kraft und erhabenem Schwung, gipfelt in dem Wort: „Le jour de gloire est arrivé". Der Ruhm, das ist für den Franzosen das Höchste. Aber für den Deutschen heißt es: „Fest steht und treu die Wacht am Rhein[1]."

---

[1]) Es bedarf wohl kaum des ausdrücklichen Hinweises, daß die „Wacht am Rhein" die wahre Volkshymne ist und das „Heil dir im

II.

Gibt es eine Möglichkeit, den Juden in gleicher Weise zu charakterisieren, wie dies soeben von dem Deutschen geschehen? Haben wir uns nicht den Weg dazu selber dadurch abgeschnitten, indem wir das Judentum eine Religion nannten? Um das Ergebnis gleich vorweg zu nehmen: Es wird uns gelingen, wenn wir unter Judentum das verstehen, als was es seit seinem Eintritt in die Geschichte galt und wie es von dem überwiegenden, weit überwiegenden Teile seiner Bekenner noch jetzt angesehen wird, wenn wir unter ihm das gesetzestreue Judentum verstehen.

Es ist bekannt, daß im letzten Menschenalter zwei andere Auffassungen vom Judentum aufgetaucht, die des Nationaljudentums und die des liberalen. Sowohl die Vertreter des liberalen Judentums wie die des nationalen bilden nicht völlig geschlossene Gruppen, sind sich über viele Punkte nicht einig. Viele Nationaljuden machen Anspruch darauf als durchaus konsequente Bekenner des gesetzestreuen Judentums angesehen zu werden und folgen auch in Anerkennung seiner Lehren und in der Befolgung seiner Pflichten treu seiner Fahne. Und ebenso glauben viele Männer, die in ihren philosophischen Grundsätzen die konsequentesten Verkünder der Ideen des liberalen Judentums sind, „konservative Juden“ zu sein, wie könnten sie es sonst unternehmen, in religiösen Fragen so oft als Sprecher der Gesamtheit der deutschen Juden aufzutreten. Aber wir haben es hier nicht mit den Unklarheiten und Zugeständnissen einzelner Gruppen zu tun, sondern mit den Grundgedanken des liberalen und des Nationaljudentums. Und diese Grundgedanken gipfeln in dem Gegensatz: Hier Judentum und dort Judenheit. Für den liberalen Juden ist das Judentum nur Religion, Religion genau in demselben Sinne wie das Christentum, eine Summe von Überzeugungen über Gott und Welt, die freilich

Siegerkranz“ nur die offizielle. Es hat mich besonders gefreut, diesen Gedanken auch von Wundt in dem schon erwähnten Buche: „die Nationen und ihre Philosophie“ ausgesprochen zu sehen, der aus den Nationalhymnen das Wesen der Völker ableitet.

in dem Einzelnen nur die rechte Wärme und fruchtbringende Stärke erhalten dadurch, daß er sie an der Hand uralter, wenn auch sehr weniger Symbole sich zum Bewußtsein bringt. Diese Symbole sind freilich nicht wesentlich. Die Überzeugung macht den Juden. Der Glaube an einen Gott, an die messianische Aufgabe des Volkes Israel. Und für das Nationaljudentum wiederum — ich spreche hier ausdrücklich von dem Begriff und nicht von den einzelnen Nationaljuden — ist Religion Privatsache, ein Atheist ist um seines Atheismus willen nicht um ein Deut ein schlechterer Nationaljude. Grundlehre ist die Überzeugung, daß alle Juden der ganzen Welt durch ihre gemeinsame Abstammung und ihre gemeinsame Geschichte eine Nation bilden, Grundstimmung das Sicheinsfühlen mit allen Stammesgenossen, mögen sie in ihren religiösen Überzeugungen noch so sehr von einander abweichen, Hauptziel die Schaffung einer Stätte, in der diese Nation, die jetzt entwurzelt ist, wieder bodenständig wird, um auf ihr eine lebensfähige und lebenspendende neue Kultur zu entwickeln[1]).

Sehen wir die Sache rein theoretisch an, so kann das liberale Judentum und das Nationaljudentum den Vergleich zwischen der Eigenart der deutschen und der der jüdischen Welt wohl unternehmen. Das liberale, indem es eben eine Parallele zieht zwischen Deutschtum und Judentum, das Nationaljudentum, indem es den Deutschen und den Juden einander gegenüberstellt. Was praktisch dabei herauskommt, dafür hat für das liberale Judentum Cohen einen — gelinde gesagt — sehr merkwürdigen Beweis erbracht. Selbst wenn wir dem Philosophen seine Definition des Deutschtums zugeben wollten — wir haben oben gezeigt, daß sein Versuch verfehlt ist — und wenn wir einen Augenblick dem Theologen zugestehen

---

[1]) Schreiber dieses, der alle Phasen der Bewegunger [illegible] man unter dem Namen Zionismus zusammenfaßt, von den Chowew[illegible] Zion an, nicht nur erlebt, sondern intensiv mit durchlebt hat, glaubt über den Verdacht erhaben zu sein, daß er die mannigfachen Unterschiede nicht kenne. Aber will man den Versuch machen, gedanklich das Wesentliche festzustellen, so trifft man mit dem Obigen das Rechte.

wollten, man könne das liberale Judentum, dies Bekenntnis eines kleinen Bruchteils der Judenheit als das Judentum ansprechen — die Beziehungen, die von Cohen aufgezeigt werden, sind so gesucht, so seltsam, daß man vor dem ganzen Buche wie vor einer Unbegreiflichkeit steht[1]).

Auf der anderen Seite wird es ebensowenig gelingen, von rein nationaler Betrachtungsweise aus die Eigenart des Juden zu bestimmen. Von unseren Feinden sind uns seit uralten Zeiten bestimmte Fehler angedichtet worden. Wir haben uns mit Recht dagegen gewehrt. Aber ebenso aussichtslos ist der Versuch, der Gesamtheit aller Juden — wenn man, worauf wir später zurückkommen, ihr religiöses Verhalten ausschließt — eine besondere Tugend zuzusprechen. Von den portugiesischen Juden in Frankreich, die daraus besondere Ansprüche ableiten wollten, bis auf Treitschke und Chamberlain hat man zwischen den Juden, die aus Spanien abstammen und den osteuropäischen Juden in bezug auf äußere Erscheinung, Charakter und Gebaren eine strenge Scheidewand gezogen, wobei alle zu dem für die Cohensche Beweisführung, nach der das deutsche liberale Judentum die Blüte darstellt, niederschmetternden Resultate kamen, daß das deutsche Judentum ein Ableger des osteuropäischen ist. Sicherlich ist an dieser Unterscheidung etwas Wahres. Man müßte blind sein, wollte man das nicht anerkennen. Aber dieser Unterschied ist ja nur ein Beispiel für die vielen Trennungsmerkmale, die man an den Juden aller Länder feststellen kann. Wer könnte es bestreiten, daß der russisch-polnische Jude in seinem Durchschnittstypus sich

---

[1]) Es kann nicht hier unsere Aufgabe sein, den Nachweis im einzelnen zu erbringen. Wir verweisen da auf die eingehende und trotz der Höflichkeit in der Form in der Sache vernichtende Kritik in dem Artikel: „Deutschtum und Judentum" Frankfurter Israelitisches Familienblatt No. 41 und No. 46. Wiewohl der Vf. Cohens Buch vom Standpunkt des Nationaljudentums behandelt, können wir ihm in den meisten Einzelheiten zustimmen. Auf einiges haben auch wir schon oben hingewiesen. Wenn möglich, wollen wir auf das Buch, vor allem auf die Beurteilung Mendelssohns durch Cohen noch einmal in dieser Zeitschrift zurückkommen.

von dem dem des deutschen oder gar des eingeborenen englischen, französischen oder italienischen unterscheidet. Klima, Umgebung, Sitte des Landes, politische und soziale Stellung haben aus jedem etwas anderes gemacht. Irgend eine Idee kann Glieder verschiedener Völker zu einer Vereinigung zusammenschweißen, in der über alles Trennende hinweggesehen wird, wie die Katholiken aller Länder zusammenkommen können, die Pazifisten, die Sozialisten, um für ihre Idee zu arbeiten, und in der Arbeit für diese Idee mag das Bewußtsein von der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk bis zur Unkenntlichkeit schwinden. Aber deshalb verliert der Einzelne nicht den Charakter, der ihm als Angehöriger dieses Volkes eigen ist.

Die Assimilation ist aber nicht etwas, was speziell dem Juden anhaftet. Die Eigentümlichkeit eines Landes und seiner Volkssitten wirkt eben mit unwiderstehlicher Gewalt auf alle Minderheiten, die sich hinein verirren. Der Tschin, die russische Bureaukratie ist — wie die Namen ihrer Vertreter lehren — stark mit deutschen Elementen durchsetzt. Diese haben aber in ihrer russischen Umgebung die deutsche Ehrlichkeit gründlich verlernt. Nun betrachtet man die Assimilationsfähigkeit auch als ein spezifisch deutsches Laster. Mit Unrecht! Die Refugiés z. B. sind völlig Deutsche geworden. Und wenn der Engländer überall, wohin er kommt, nur als Engländer sich fühlt und seine Eigenart sich wahrt, so gilt das doch nur von den Kolonien, wo er eben entweder, wenn auch noch so weit vom Mutterland entfernt, in England ist oder nur vorübergehend sich aufzuhalten gedenkt.

Ein Moment freilich ist den Juden eigen, das eine völlige Assimilation unmöglich gemacht hat: die gemeinsame Abstammung. Die Vermeidung der Mischehe mußte allen Gliedern des jüdischen Volkes ein eigentümliches Gepräge wahren. Aber auch hier darf man den Wert einer solchen gemeinsamen Abstammung für die Wahrung des Charakteristischen nicht zu hoch anschlagen. Wir könnten hier den Vergleich mit Kindern eines Elternpaares heranziehen, die in zartester Jugend in verschiedene Länder und verschiedene

Umgebung versetzt wurden. Kein Mensch würde sie, abgesehen von der Ähnlichkeit ihrer Gesichtszüge, nach ihren Tugenden und Schwächen als Kinder derselben Eltern ansprechen.

In diesen wenigen Worten soll natürlich nicht eine wirkliche Auseinandersetzung mit dem Nationaljudentum gegeben werden. Dafür stellen wir die Arbeitsleistung, den Ideenreichtum und die Begeisterung seiner Vorkämpfer viel zu hoch, als daß wir uns damit genügen ließen. Für die Aufgabe, die wir uns in diesem Aufsatz gestellt, genügt aber das Ausgeführte. Es ist auch von jener Seite immer mehr in der Beweisführung Nachdruck darauf gelegt worden, daß die Juden eine Nation sind, aber nie eigentlich der Versuch gemacht worden, einen speziellen Charakterzug der gesamten Judenheit aufzuzeigen.

Und doch gibt es einen solchen Charakterzug, aber den kann nur das gesetzestreue Judentum ins rechte Licht stellen, das eine innere Verbindung und eine Durchdringung des religiösen und nationalen innerhalb des Judentums darstellt, wie wir es sonst bei keiner Religion und Nation finden[1]). Das Judentum ist Religion, es war fast nur Religion mehr als zwei Drittel der Dauer seiner Geschichte, und seine Geschichte ist ja während dieser Zeit nichts anderes als Literaturgeschichte. Oder will man die völlige Passivität während dieser Zeit, die ununterbrochenen Leiden und Verfolgungen als Betätigungen nationaler Selbständigkeit ansehen. Wäre diese Religion nun eine Dogmen-, eine Gefühls-, eine Erlösungsreligion und wie man die Religionen bezeichnen will, deren Inhalt und Aufgaben sich erschöpfen in einer Einwirkung auf das Denken und Fühlen und ev. noch auf einzelne Willensakte, dann wäre freilich das Band, das alle Juden der Welt umschließt, nicht enger als das, welches die verschiedenen Nationen entstammenden Bekenner irgend einer Konfession

[1]) Daß wir „das gesetzestreue Judentum" nur deshalb sagen, weil in der letzten Zeit die anderen Judentümer zutage getreten, daß es statt dessen immer heißen müßte „das Judentum" haben wir oft genug an anderer Stelle hervorgehoben.

verbindet. Dadurch, daß aber von der Wiege bis zur Bahre tagtäglich von dem Augenblick, wo der Jude sich erhebt, bis zu dem, da er sich niederlegt, alle seine Regungen und Handlungen unter die Pflichten des Religionsgesetzes gestellt sind, dadurch, daß diesem ununterbrochenen Einfluß jeder fromme Jude an der Donau und an der Themse, am Rhein und an der Weichsel, am Hudson und an der Wolga unterliegt, dadurch daß diese Gesetzesübung in gleicher Form unzählige Generationen, eine der anderen, überliefert haben, dadurch und nur dadurch wird ein Gegengewicht gegen die assimilierenden Kräfte geschaffen und die Möglichkeit geboten, trotz der außerordentlichen Wesensverschiedenheiten, die der Aufenthalt unter den verschiedenen Völkern den Juden getrennter Länder aufgeprägt, ihnen ein gemeinsames Charaktermerkmal zuzusprechen.

So ist das Judentum nicht nur Judentum, sondern auch Judenheit, es ist eine Nation, aber national eben nur insofern, als es das Religionsgesetz hochhält. Der Jude, der nicht mehr ein religiöser Jude, kann für sich und seine Nachkommen nie mehr ein Gegengewicht schaffen gegen die alles nivellierenden Einflüsse, die aus der nichtjüdischen Umgebung sich geltend machen.

Was ist nun aber das Charaktermerkmal, das dem Juden als Juden eigen ist. Es wird der Charakterzug sein, der in jeder Zeit und überall zutage getreten ist. Wir gehen hier denselben Weg wie oben bei den Deutschen. Wie dem Deutschen nicht das selbstlose Denken und Dichten ureigentümlich ist, denn die alten Germanen lagen bekanntlich „auf Bärenhäuten und tranken immer noch eins“, wie nicht der Freiheitssinn herangezogen werden kann, denn es gab Zeiten, in denen Kriecherei, Unterwürfigkeit, Würdelosigkeit bei den Deutschen mehr als bei anderen Völkern zu finden waren, wie alles, was heute als „deutsches Wesen“ gepriesen wird zum Teil auf Selbstverherrlichung beruht, zum Teil nur von bestimmten Perioden der deutschen Geschichte gilt, wie aber andrerseits immer und überall das eine Merkmal hervorleuchtet: die

deutsche Treue, so auch bei den Juden. Sie waren in uralten Zeiten Bauern und damals sicherlich nicht beweglichen Geistes. Sie wurden dann Händler mit allen Tugenden und Fehlern dieses Berufes. Man schränkte ihre Bewegungsfreiheit immer mehr ein und sie wurden Geldverleiher, man gab ihnen Spielraum und sie wurden die Begründer der Weltwirtschaft. Man bedrückte sie, und sie wurden die kriecherischen Hausierer, man lockerte den Druck, und es erstanden die ihres Wertes sich bewußten Großkaufleute und Gelehrten. Was aber war der Jude überall und immer, nun mehr als zwei Jahrtausende? Was sind die Juden noch jetzt — wohlgemerkt die Juden in ihrer überwiegenden Zahl, die allein berechtigt sind, das Judentum darzustellen, nicht der dem Judentum entfremdete Teil, der ebensowenig für das Judentum in Betracht kommt wie der halbgebildete Großstädter vor dem Kriege für den Deutschen. Was war der Jude? — Er war treu!

Und wiederum: Bedarf es da noch fernerer Beweise? Was ist der eigentliche Inhalt der ganzen jüdischen Geschichte? Des großen Teils, der klar und unzweifelhaft uns vor Augen liegt. Es ist das wunderbare Schauspiel einer in diesem Umfang, in dieser Ausdauer, unter solchen Opfern von keinem Volke bewährten Treue. Wie armselig ist doch die jüdische Geschichte, wenn man diesen Maßstab außer Acht läßt. Was sind ihre Staatsmänner und Helden, ihre Denker und Dichter, ihre Erfinder und Entdecker, gemessen an dem, was die nichtjüdische Welt während dieser Zeit hervorgebracht? Und was ist ihre politische Geschichte? Eine ununterbrochene Aufeinanderfolge von Qualen und Mühseligkeiten, durch die eine Entwicklung zum Höheren nicht gefördert wurde. Aber welche Höhe, von keinem Volke erreichte Höhe, erblicken wir, wenn wir uns vor Augen halten, daß diese furchtbaren Verfolgungen, jene unaussprechlichen Leiden, das ruhelose Wandern, jenes nie erhörte Schicksal eines Volkes in dem Augenblick geschwunden wäre, wo es — wie Jehuda Halevi das ausdrückt — einen einzigen Satz ausgesprochen und daß es diesen Satz von irgend einem wesentlichen Bruchteil nie und nirgends hat aus-

sprechen lassen, weil es die Treue wahrte seinem Gotte. Es ist schon darauf hingewiesen worden, aber es kann nicht oft genug wiederholt werden, daß für den Juden Glaube und Treue mit einem Worte mit אמונה wiedergegeben werden. Auch die Sprache spiegelt so das Empfinden wieder, daß das Volk des Glaubens auch das Volk der Treue ist, daß das Volk, das im Reigen der großen Kulturvölker durch die Schöpfung der Weltreligionen an der Spitze schreitet, auch in der Betätigung der Treue eine besondere Stellung einnimmt.

So darf die Judenheit, die eins ist mit dem Judentum, voller Stolz reden von der jüdischen Treue.

*
* *

„Deutsche Treue und jüdische Treue", mancher wird über die Parallele lächeln. Wir wissen selbst, wieviel sich gegen sie einwenden läßt. Aber will man überhaupt derartigen Vergleichen irgend ein Recht einräumen, so kann wohl — unserer Meinung nach — auch dieser bestehen. Wir hätten noch mancherlei Material heranziehen können, so darauf verweisen können, daß אמת ואמונה Treue und Wahrhaftigkeit im Hebräischen eines Stammes sind und auch des Deutschen eigenste Tugend neben der Treue die Wahrhaftigkeit ist. Das Gesagte mag genügen. Nur wolle der Leser sich immer vor Augen halten, daß wir nicht an den einzelnen Juden denken, nicht an den Juden bestimmter Länder, ebensowenig wie der einzelne Deutsche herangezogen werden darf oder der Deutsche im Ausland, der seinen Charakter bekanntlich sehr schnell wandelt. Die Deutschen auf ihrem ursprünglichen Boden wahren die Treue, und die Judenheit im Lande ihrer Heimat, im Glauben ihrer Väter, im Judentum.

Aber wird nicht gefühlsmäßig von beiden Seiten jede Nebeneinanderstellung der Deutschen und Juden, die eine innere Verwandtschaft zu begründen sucht, abgelehnt werden? Wird nicht jetzt überall im Lager unserer Gegner mit dem Argument gearbeitet, daß Deutschland das Ursprungsland des

Antisemitismus ist und würde das Argument nicht geradezu faszinierend wirken, wenn nicht gerade das durch seine Judenverfolgungen anrüchige Rußland zu der Entente gehörte? Aber selbst wenn wir von diesem Moment absehen, läßt es sich leugnen, daß im Volke, in der Gesamtheit in Deutschland mehr als in anderen Ländern eine Antipathie gegen den Juden herrscht und ist es nicht natürlich, daß diese gegen ihn sich äußernde Antipathie es auch dem deutschen Juden erschwert, sich mit dem Deutschen wesensverwandt zu fühlen?

Wir antworten mit einem Paradoxon. Die Eigenart des Deutschen, die ihm innewohnende Antipathie nicht zu verschleiern, sondern zur Schau zu tragen, ist ein Produkt der deutschen Treue. Das Wort von der Schmach des neunzehnten Jahrhunderts bleibt deshalb doch in seiner unvergänglichen Wahrheit bestehen. Denn die Formulierung der Argumente für den Judenhaß und seine Äußerungen in der Öffentlichkeit entstammten zumeist dem tiefsten Schlamme niedriger Instinkte. Allein daß die nun einmal vorhandene Abneigung nicht verhehlt und unter einem Wust von Phrasen oberflächlich verhüllt wurde, das ist nur anzuerkennen. Diese Wahrhaftigkeit, diese Treue gegen sich selbst bietet auch die beste Gewähr, daß die Rechte der deutschen Juden im Großen und Ganzen in sicherem Schutze sind. Cohen sagt einmal in dem erwähnten Buche, daß die Emanzipation in Deutschland am festesten begründet ist. Ohne nähere Ausführung bleibt das unverständlich. Nach dem Obigen erscheint das klar. Bei vielen anderen Völkern genießen die Juden weit größere Rechte, ist ihre soziale Stellung eine weit angesehenere. Aber sie ruht auf schwankem Grunde. Wehe den Juden in jenen Ländern, wenn große Umwälzungen dort ein Judenproblem schaffen würden. Der Fall Leo Frank in den Vereinigten Staaten ist ein furchtbares Wahrzeichen, und wessen sich die Juden von England, „dem Hort der Freiheit", zu versehen hätten, wenn irgend ein Interesse Englands in Frage käme, davon zeugen nicht nur die Ergüsse der Presse — man weiß, daß auch die blutrünstige Nowoja-Wremja in englischen Händen ist — sondern

mit erschreckender Deutlichkeit eine der jüngsten offiziellen Reden eines englischen Ministers, der die russische Judenfrage als innere russische Frage bezeichnete und rundweg erklärte, daß England sich eines jeden Einflusses auf seinen Verbündeten enthalten wolle, und wenn der noch so viele seiner Juden zu Tode martere.

Der Deutsche besitzt eben den Fehler seiner Tugend. Er hat nun einmal die Antipathie und ist nicht gewillt, sie abzulegen. Er hat es nicht verstanden, die Elsässer, Dänen und Polen zu gewinnen, kann es uns wundernehmen, daß er auch keinen Versuch macht, die Seele der Juden zu suchen, die selbst die Professoren der semitischen Wissenschaft nach dem Studium eines ganzen Lebens, weil auch sie von Vorurteilen ausgehen, so gründlich mißverstehen.

In uns war die Antipathie nie so recht lebendig, niemals steigerte sie sich zum Haß. Denn der gesetzestreue Jude liest ja in seiner Thora „Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen“ und „die Söhne Noahs“ sind ihm alle Brüder. Aber sie ist völlig seit diesem Kriege geschwunden, da die große Mehrheit aller Juden erkannte — was bedeuten die französischen, englischen und italienischen Juden nach Zahl und innerem Wert — da fast die ganze Judenheit erkannte, wie Wahrhaftigkeit und Treue אמת ואמונה den Deutschen vor allen Völkern zieren.

Wie der Deutsche sich jetzt zum Juden stellt, wir wissen es nicht. Der Burgfriede verhindert die Äußerungen der innersten Gesinnung. Was nach dem Kriege sein wird, wer will das sagen? Eins aber ist sicher: Soll wirklich ein größeres Deutschland erstehen, so wird es nur Bestand haben, wenn auch Geist und Herz des Deutschen sich weitet, wenn er nicht nur die Literatur, sondern das Innerste des Wesens fremdstämmiger Elemente seines Reiches durchforscht, wenn er auch zu dem Urgrund des jüdischen Charakters vordringt und in der jüdischen Treue die deutsche Treue wiedererkennt, wenn ihm die Wahrheit aufgeht, daß nicht der abtrünnige, sondern nur der fromme Jude ein guter Deutscher ist. J. W.

Der Midrasch ha-gadol.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

Es verlohnt sich der Mühe, den Lesern dieser Zeitschrift über dieses Werk, das erst seit etwa 3½ Dezennien in wissenschaftlichen Kreisen bekannt und nur zum kleineren Teil in Druck erschienen ist, einigen Bericht zu erstatten.

Der Midrasch ha-gadol (מדרש הגדול) ist ein aus fünf Teilen bestehendes Sammelwerk zu den 5 Büchern der Thora, das in ähnlicher Weise wie unser Jalkut Schimeoni und andere Jalkutim (Jalkut Machiri und Jalkut Rëubeni) halachische und aggadische Midraschim, Aussprüche und Diskussionen aus Talmud Babli und Jeruschalmi, sowie Erklärungen aus späteren rabbinischen Schriften zusammengetragen hat. Das Werk wurde von dem Reisenden Shapira aus Jemen gebracht und befindet sich handschriftlich in vielen öffentlichen und privaten Bibliotheken. Zum erstenmal ist darüber gesprochen von Steinschneider in seiner hebräischen Bibliographie Band XX (1880) S. 135 f. Sodann hat im Jahre 1887 S. Schechter in der Einleitung zu seiner kritischen Ausgabe des אבות דרבי נתן Seite XV auf diesen Midrasch hingewiesen, der seitdem von vielen Männern der Wissenschaft benutzt und verwertet worden ist. Der Verfasser dieses Werkes ist nicht mit Sicherheit bekannt. Mir liegt ein handschriftlicher Kommentar zum Midr. ha-gadol vor (aus der Bibliothek des Herrn Elkan Adler in London), der ungefähr um die Mitte des 17. Jahrhunderts verfaßt wurde; dieser Kommentar, סגולת ישראל betitelt, nennt als Verfasser des M. hag. הרב רבי דו אשרד ממדינת ערן. Auch Steinschneider (am a. Orte) berichtet aus einer Handschrift, daß David Aladeni der Verfasser dieses Midrasch sei, hält aber diese Angabe nicht für ganz zuverlässig. Noch unwahrscheinlicher ist der Bericht des Jakob Saphir, der in seinem אבן ספיר I S. 76b angibt, er habe dieses Werk in Jemen gesehen und daß man dort den Sohn des Maimonides, Abraham Maimuni für den Verfasser hält. Soviel ist sicher, daß der Verf. des Midr. ha-gadol nach Maimonides gelebt hat, da er in seinem

Werke mit besonderer Vorliebe Stellen aus Maimonides „Jad ha-chasaka“ wörtlich abgeschrieben hat.

Die besondere Wichtigkeit dieses Midrasch besteht in den in ihm enthaltenen alten halachischen wie aggadischen Midraschim, die uns zum großen Teil bereits verloren gegangen sind, ferner in den oft besseren Lesarten, welche der Verf. dieses Midrasch im Talmud, Sifra, Sifre und vielen Midraschim vor sich hatte. Von den halachischen Midraschim, die uns nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt zu Gebote stehen, aber vom Verf. des M. hag. zum größten Teil exzerpiert wurden, sind die wichtigsten: 1) Die Mechilta des R. Simon ben Jochai zu Exodus; 2) der Sifre sutta zu Numeri; 3) die Mechilta zu Deuteronomium. Es verhält sich jedoch der Midr. hag. zu den von ihm ausgezogenen Quellen nicht in gleicher Weise wie die andern verschiedenen Jalkut-Sammlungen. Letztere nennen die Quellen, aus denen jede Stelle geschöpft ist, mit Namen, zitieren auch alles wörtlich, ohne an ihrer Vorlage etwas zu ändern. Dagegen ist im Midr. hag. die Quelle niemals genannt, und es ist dem Herausgeber dieses Midrasch die nicht leichte Aufgabe gestellt zu jeder Stelle die Quelle des Midrasch aufzusuchen. Nach Lösung dieser Aufgabe wird es jedem, der von dem Midrasch Gebrauch macht, leicht sein zu erkennen, inwieweit sich der Verf. desselben gestattet hat, seine Quelle zu modifizieren oder mit einer Stelle aus einem andernen Werke zu verbinden. Denn solche Freiheiten, über seine Quellen nach eigenem Gutdünken zu verfügen, hat sich der Autor des Midr. hag. sehr oft gestattet.

Nichtsdestoweniger ist der Midr. hag. von unschätzbarem Werte, besonders wegen der kostbaren Schätze der Halacha und Haggada unserer Tannaïm und Amoraïm, die darin enthalten sind, welche zum Teil noch von manchen Rischonim gekannt, uns aber bisher verloren waren. Diese Schätze zu heben, war bereits in einzelnen Schriften mehrmals versucht worden. Indessen ist es doch wünschenswert, daß durch Herausgabe des ganzen Midrasch ha-gadol das gesamte Material allgemein zur Kenntnis gebracht und der jüdischen Wissenschaft zur Verwertung bereit gestellt wird.

Bisher ist bloß der erste Teil, der Midrasch ha-gadol zum 1. B. Moses im Jahre 1902 zu Cambridge erschienen, mit einem Vorwort und Anmerkungen von Prof. S. Schechter versehen. Nun ist an mich die Aufforderung von den Vorstehern des „Mekize-Nirdamim-Vereins“ ergangen, die Herausgabe des zweiten Teiles, des Mid. hag. zum 2. B. M. zu übernehmen. Ich habe mich dieser Aufgabe schon deshalb unterziehen zu müssen geglaubt, weil ich durch die im Jahre 1905 von mir herausgegebene „Mechilta des Rabbi Simon ben Jochaï“ die Lösung dieser Aufgabe bereits teilweise begonnen hatte. Zu dieser Edition stehen mir vier Manuskripte des Midrasch ha-gadol zu Gebote: ein Mskr. der Königlichen Bibliothek zu Berlin (Ms. Or. 1204—1208 fol.), das ich der Ausgabe zugrunde gelegt habe; zwei Manuskripte hat mir Herr Elkan Adler in London und ein Manuskript Herr Prof. Schechter in New York gütigst zur Verfügung gestellt. Bisher sind von dieser Ausgabe 2 Hefte zusammen 242 Seiten, gedruckt, in welchen der Midrasch ha-gadol zu den ersten 5 Sidras des Buches שמות mit Anmerkungen und Quellennachweisen enthalten sind. Es ist dies ungefähr die Hälfte dieses Midrasch-Teiles. Die zweite Hälfte hoffe ich בע"ה in den nächsten beiden Jahrgängen der Schriften des Vereins מקיצי נרדמים erscheinen zu lassen.

Es sei hier für die Leser dieser Zeitschrift eine anmutige Aggada, deren Quelle ich nicht ausfindig machen konnte, aus dem 1. Hefte dieses Midrasch S. 17 in deutscher Übersetzung mitgeteilt.

„Es erzählte R. Pinchas: Zu Damaskus war einst ein Götzentempel, dessen Priester Abba Guljas hieß. Dieser hatte viele Jahre den Dienst eines Götzen versehen.

Einmal traf ihn schwere Krankheit. Er schrie viele Tage zum Götzen, aber ohne Erfolg. Da ging er einmal nachts hinaus und sprach: Herr der Welt, höre mein Gebet und rette mich aus meiner Not! Gott erhörte sein Gebet und er genas. Nun stahl er sich fort, gelangte nach Tiberias und trat dort zum Judentum über. Da er sehr eifrig in der Erfüllung frommer Pflichten war, wurde er zum Armenvorsteher gewählt. Aber

sobald er Geld in die Finger bekam, da vergriffen sich die Hände, die das vom Götzentempel gewöhnt waren, auch an dem geweihten Gelde. Da erkrankte sofort das eine Auge und erblindete. Und als er sich ein zweites Mal am Heiligen vergriff, da erkrankte auch das zweite Auge, und er wurde völlig blind.

Als nun seine Landsleute nach Tiberias kamen und sahen, daß er blind geworden, da sagten sie zu ihm: „Was fiel Dir Abba Guljas ein, deinen Scherz mit unserem Abgott zu treiben? Da hast Du nun Deine Strafe!"

Was tat aber Abba Guljas? Er sagte zu seiner Frau: „Mache Dich auf, wir wollen nach Damaskus gehen!" Sie nahm ihn an der Hand, und so gingen sie. Als sie in die Städte des Bezirks von Damaskus kamen, da sammelten sich alle um ihn und sagten: „Das ist ja Abba Guljas, das war recht von unserem Abgott, daß er Dir die Augen geblendet." Und er antwortete: „Deshalb komme ich ja, um zu ihm zu beten und meinen Frieden mit ihm zu machen, vielleicht gibt er mir mein Augenlicht wieder." In Wirklichkeit hielt er sie zum Besten. So kam er nach Damaskus. Da sammelten sich um ihn ganze Volksmassen von Damaskus und sprachen zu ihm: „Abba Guljas, unser Meister, was ist aus Dir geworden?!" Und er antwortete „Das, was ihr seht!" Sie sagten: „Du glaubtest unseres Abgottes spotten zu können, nun, er hat einen rechten Spott mit Dir getrieben!" Er täuschte sie aber immer noch und sagte ihnen: „Ich komme um mit ihm meinen Frieden zu machen, vielleicht erbarmt er sich meiner. Geht, versammelt alle Bewohner des Landes!" Da kamen Schaaren über Schaaren in den Götzentempel, sie stiegen zum Teil auf die Dächer. Als alles voll war da sagte er zu seiner Frau, sie sollte ihn auf eine ihm bekannte Säule stellen, und als er oben stand, begann er: „Liebe Brüder, Genossen meiner Vaterstadt Damaskus! Als ich hier Priester im Dienste des Abgottes war, da haben die Leute mir mancherlei in Verwahrung gegeben, und ich habe es veruntreut. Dieser Götze hat ja keine Augen und Ohren, daß er es hätte sehen und hören können. Aber dann kam ich zu Einem, dessen

Augen über die ganze Erde schweifen, dem kein Gedanke verborgen bleibt. Meine Hände wollten da auch ihr gewohntes Handwerk treiben, aber kaum hatte ich es vollführt, da hatte ich meine Strafe. Das war der Grund, weshalb er mein Auge geblendet." — Und R. Pinchas Hakohen, der Sohn Chama's erzählt, und dasselbe berichtet R. Abun im Namen unserer Lehrer: Kaum war er von der Säule herabgestiegen, da hatte ihm Gott sein Augenlicht wiedergegeben, ja ein besseres, als er es vorher besessen, damit sein Name in der Welt geheiligt werde. Und die Folge war, daß sich Tausende und Myriaden zum Judentum bekehrten.



Christian science.

Von Dr. Isak Unna, Rabbiner in Mannheim.

Mitten in den dramatischen Ereignissen des Weltkrieges, die sonst das Interesse der Zeitgenossen vollkommen in Anspruch nehmen und alles andere in den Hintergrund drängen, hat der Prozeß gegen die Gesundbeter, die Vertreter der „christlichen Wissenschaft", wie sie sich nennen, die öffentliche Aufmerksamkeit in einem Maße auf sich gelenkt, daß es nicht überflüssig erscheinen dürfte, die geistige Sphäre, in der dieser Prozeß sich abspielte, auch von unserem Standpunkt etwas näher zu beleuchten. Es sind nicht die sensationellen Begleiterscheinungen des Prozesses, die ihm ein so großes Interesse sicherten; auch wohl nicht bloß der Umstand, daß es sich dabei um die Gesundheit handelte, die für viele das höchste Gut bedeutet, und daß die Scientisten auch da, wo die Kunst des Arztes versagt, die Wiedergewinnung der Gesundheit auf wunderbare Weise verheißen; es ist vielmehr die Tatsache, daß hier ein System, eine, wenn man es so nennen

darf, philosophische und religiöse Richtung, die eine große Zahl von Anhängern besitzt, den weitesten Kreisen bekannt wurde. Und dieser Charakter der scientistischen Sekte gibt auch uns die Veranlassung, uns hier mit ihr zu beschäftigen.

Die Scientisten behaupten, daß außer Gott nichts existiert, daß das Übel mit Gottes Allgegenwart und Gottes Güte nicht zu vereinigen ist und daß deshalb der Träger alles Übels, die Materie, nur Schein ist, der durch sündhafte Gedanken entsteht. Wer gut ist, überwindet diesen Schein, und deshalb ist auch jede Krankheit durch die Kraft des Willens und durch das Gebet zu überwinden. Wer selbst dazu nicht imstande ist, der nehme die Hilfe eines Scientisten in Anspruch, der ihn für gute Bezahlung in seinen Bemühungen unterstützt. Einen Arzt aber darf er nicht zuziehen, denn, so sagt Miss Eddy, die amerikanische Prophetin des Scientismus, „man kann nicht zweien Herren dienen". Und die Behandlung vollzieht sich ohne genauere Kenntnis des Kranken, ohne Diagnose, ohne Rücksicht, ja sogar im Gegensatz zu dem Wesen und zu der Natur der Krankheit.

Auf die echt amerikanische Art der Verbindung von Geschäft und Glauben haben wir hier nicht einzugehen. Auch die merkwürdige Philosophie des Scientismus und der Mangel an Logik, der sich darin offenbart, gehört nicht in den Rahmen unserer Betrachtung. Was uns interessiert, das ist die religiöse Seite des Problems. Der Scientismus bezeichnet sich als „christliche Wissenschaft". Der Vorsitzende in dem Moabiter Prozeß hat zwar behauptet, der Scientismus stehe im Gegensatz zum Christentum. Aber es ist Tatsache, daß sehr viele gläubige Christen sich zu ihm bekennen, und deshalb müssen wir uns die Frage vorlegen: Wie stellt sich das Judentum zu der religiösen Anschauung der scientistischen Sekte?

Die Kraft des Gebets wird auch im Judentum nachdrücklich hervorgehoben, wie ja eigentlich jede positive Religion dem Gebet eine zentrale Stellung einräumt. Von dem Gebet für Kranke ist an vielen Stellen der Bibel und des Talmud die Rede. Mose betet für seine Schwester Mirjam, die vom

Aussatz befallen ist. Dem erkrankten König Chiskija verkündet der Prophet Jesaia die Weissagung: „Bestelle dein Haus, denn du wirst sterben und nicht mehr leben“. Er aber antwortet ihm: „Selbst wenn das scharfgeschliffene Schwert schon drohend über dem Nacken des Menschen schwebt, soll er sich der Hoffnung auf Erhörung seines Gebets nicht entschlagen“; und er betet und findet Erhörung (Berachot 10a). Aber dieses Vertrauen auf Gott und auf die Macht des Gebets ist kein fatalistisches. Wir müssen alles tun, was in unseren Kräften steht, um das Ziel auf natürlichem Wege zu erreichen. אין סומכין על הנס. „Man verläßt sich nicht auf Wunder“. Das ist ja überhaupt das Prinzip des Judentums, daß der Mensch bei jedem Ziel, das ihm vorschwebt, sein ganzes Können einsetzen muß. Der Erfolg freilich, dessen müssen wir uns stets bewußt sein, ist von dem Willen Gottes und von seinem Segen abhängig; aber dieser Segen wird uns nur zuteil, wenn wir unsere Schuldigkeit getan haben. So soll auch das Gebet für den Kranken nur die Hilfe Gottes erbitten, damit die natürlichen Mittel, die wir anwenden, ihren Zweck nicht verfehlen. Es finden sich allerdings auch Lehrer des Talmud, die sich gegenüber der Kunst des Arztes sehr skeptisch äußern und meinen, der Mensch solle alles nur von der Hilfe Gottes erwarten. So sagte R. Acha: „Die Menschen sollten sich eigentlich gar nicht mit der Heilkunst befassen, sie haben es sich nur so angewöhnt“. Ihm tritt aber sofort Abaje entgegen, indem er sagt: Es heißt ja in der Bibel ורפא ירפא, daß derjenige, der einen anderen verletzt, die Heilkosten tragen muß; damit ist doch die Tätigkeit des Arztes vorausgesetzt (Berachot 60a). Übrigens sagt derselbe R. Acha an einer anderen Stelle (Wajikra rabba 16,8) im Anschluß an das Schriftwort והסיר ה׳ ממך כל חלי, daß es vom Menschen selber abhängt, ob er krank wird oder nicht (ממך כל חלי), daß er sich also durch ein gesundheitsgemäßes Leben vor der Krankheit schützen kann. Auch aus der Stelle ונשמרתם מאד לנפשתיכם „ihr sollt euer Leben sehr in Acht nehmen“ (Deut. 4,16) wird die Verpflichtung gefolgert, alles zu vermeiden, was Leben und Ge-

sundheit schädigen könnte. Und R. Chanina meinte sogar, daß alles von der Bestimmung Gottes abhängig sei, außer den Erkältungen, die der Mensch sich durch eigene Schuld zuziehe (Baba mezia 107b.) Die Anerkennung des Arztes und seiner Tätigkeit durch das Gesetz erhellt daraus, daß seine sachverständige Äußerung über das Vorhandensein einer Lebensgefahr genügt, um daraufhin z. B. den Sabbat zu entweihen.

Die Anschauung vollends, daß unter grober Mißachtung einer natürlichen Behandlungsweise lediglich durch das Hersagen von Gebetsformeln die Heilung erzielt werden könnte, ist mit der jüdischen Auffassung nicht zu vereinigen. Die Thora warnt in den schärfsten Ausdrücken vor Wahrsagerei und Zauberei und sagt mit Bezug darauf: „Ein Greuel ist dem Ewigen jeder, der solches tut", denn „ganz sollst du dem Ew., deinem Gotte, angehören" (Deut. 18, 12,13). In der Mischna (Sanhedrin X, 1) wird zu denen, die keinen Anteil haben an der zukünftigen Welt, auch derjenige gerechnet, der über einen Körperschaden „flüstert" (הלוחש) und dabei spricht: „Jede Krankheit, die ich auf Ägypten gelegt, werde ich dir nicht auferlegen, denn ich, der Ewige, bin dein Arzt". Der Talmud teilt allerdings auch eine Reihe von sympathetischen Mitteln und von „Sprüchen" mit, die gegen Krankheiten angewandt wurden, und spricht allgemein den Satz aus: „Was zu Heilzwecken geschieht, gilt nicht als heidnischer Brauch". Preuß[1]) sagt richtig: „Es war Grundsatz geworden, zu Heilzwecken alle Mittel zu erlauben, außer Götzendienst, Blutschande und Mord, von einem Verbot von Dingen, selbst von solchen, die man als abergläubische erkannte, dagegen abzusehen, wenn der Kranke an ihre Heilwirkung glaubte und nicht einer der genannten drei Faktoren in Frage kam". Und so referiert denn auch Maimonides über die einschlägigen Bestimmungen des Talmud mit folgenden Worten, die im wesentlichen auch in den Schulchen Aruch übergegangen sind: „Hat jemanden ein Skorpion oder eine Schlange gebissen, so darf

[1]) Biblisch-talmudische Medizin S. 167.

man, selbst am Sabbat, über dem Stich „flüstern“, um sein Gemüt zu beruhigen und seinen Mut zu stärken. Wenn die Sache auch absolut nichts hilft, so hat man sie doch erlaubt, damit des Kranken Sinn nicht verwirrt werde“ (Hilchot Akkum XI, 11). Und weiter sagt er: „Wer über einer Wunde flüstert und einen Bibelvers sagt oder über einem Säugling aus der Bibel liest, damit er sich nicht ängstige oder auf ein Kind eine Bibel oder Tefillin legt, damit es einschlafe, der treibt nicht nur Zauberei, sondern er leugnet auch das Wesen der Thora selbst; denn er macht aus der Thora ein Heilmittel für den Körper, während sie doch nur ein solches für die Seele darstellen soll, denn es heißt: Leben seien sie für deine Seele. Wenn dagegen ein Gesunder Bibelverse und Psalmen liest, damit das Verdienst dieser heiligen Beschäftigung ihn schütze und er dadurch vor Not und Schaden gerettet werde, so ist dies erlaubt“.

Interessant ist eine Stelle des Talmud (Aboda sara 55 a), wo von scheinbaren Wunderheilungen bei Wallfahrten die Rede ist, die aber als Zufall gedeutet werden. „Sonan sagte zu R. Akiba: Wir sind beide überzeugt, daß am Götzendienst nichts Wahres ist, und doch sehen wir Menschen, die von Krankheiten gebrochen hingehen und geheilt zurückkommen.“ R. Akiba antwortet mit einem Gleichnis: „In einer Stadt wohnt ein Mann, der sich allgemeinen Vertrauens erfreut, so daß alle ihm ohne Zeugen Wertsachen in Verwahrung geben, nur einer nicht. Eines Tages hat auch dieser die Zeugen vergessen, und die Frau des Verwahrers rät ihrem Manne, sich an dem Mißtrauischen zu rächen und das Depot abzuleugnen. Aber der Mann erwidert ihr: Sollen wir, weil dieser eine unschön gegen uns handelt, unsere Ehrlichkeit aufgeben? — Wenn Gott einem Menschen Krankheiten schickt, bestimmt er gleich, wann sie kommen und wann sie gehen sollen, an welchem Tage, zu welcher Stunde, durch wen und durch welche Arznei. An dem Tage, an dem die Krankheit aufhören sollte, wallfahrtet jener zufällig zu dem Götzen, und nun sollte eigentlich das Leiden nicht enden, sondern wieder anfangen; aber die Leiden

sagen: Wegen dieses Narren, der Unrecht tut, sollen wir unsern Auftrag nicht erfüllen?“ Die Naturgesetze gehen den ihnen von Gott vorgezeichneten Weg, wenn auch der Mensch seinem Verhalten nach die daraus entspringende Wohltat nicht verdient.

Daß im Talmud auch Amulette (קמיעות) als Schutzmittel für Menschen und Tiere erwähnt werden, darf uns nicht wundern. „Amulette, sagt Preuss, gehörten im Altertum zum legitimen ärztlichen Heilapparat.“ Sie bestanden übrigens nicht nur aus einem Blatt, worauf ein Spruch geschrieben war, sondern häufig auch aus Wurzeln oder Kräutern. Interessant ist, daß die Kemea speziell als Heil- und Schutzmittel gegen die Epilepsie erwähnt wird, die ja bekanntlich zu den Nervenkrankheiten gehört.

In einer Zeitschrift will ein Pfarrer die Wundererzählungen, die im Religionsunterricht vorgetragen werden, dafür verantwortlich machen, daß der Scientismus eine so große Verbreitung gewonnen hat. Ob die Berichte über Teufelsaustreibungen im Neuen Testament einen solchen Einfluß auszuüben imstande sind, wollen wir dahingestellt sein lassen; die Anhängerschaft der Wahrsager und Spiritisten rekrutiert sich jedenfalls zum großen Teil auch aus Leuten, die der Religion gleichgültig, wenn nicht feindselig gegenüberstehen. Je weniger Glaube, um so mehr Aberglaube, sagt ein bekannter Autor. Mit dem Wunderglauben der Bibel und des Judentums hat der Scientismus sicherlich nichts zu tun. Der Glaube, daß Gott in außerordentlichen Fällen in wunderbarer Weise in den Gang der Ereignisse eingegriffen habe, beruht auf der Überzeugung von der Allmacht Gottes, der die Naturgesetze geschaffen hat und darum auch Herr über sie ist. Aber dieser Glaube hindert uns nicht, für unser Verhalten im Leben die Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze anzunehmen nach dem Grundsatz: „Man verläßt sich nicht auf Wunder“. Die Überzeugung aber, daß alles in der Hand Gottes ist, und daß er auch da, wo des Arztes Kunst versagt, noch imstande ist, zu helfen, vermag uns nicht nur in schweren Zeiten vor Verzweiflung zu bewahren, sie ist auch geeignet, uns edler und besser zu machen.

Bibel und Dichtung[1].

Von Oberlehrer Dr. Leo Deutschländer, Berlin.

In jenen Tagen, da der Streit um „Bibel und Babel“ seine höchsten Wellen schlug, warf ein völlig unbefangener Gelehrter die Frage auf, warum sich wohl „die babylonische Gottesauffassung nur in geborstenen Steinbruchstücken“ erhalten konnte, während sich die biblischen Gestalten und Ideen in ihrer unvergleichlichen Kraft und Glut „als schöpferisches und herzbewegendes Ganze“ durch die Jahrtausende hindurch bis zur Gegenwart entfalten durften. „Weil im Alten Testament“, so lautete die Antwort, „das Göttliche gegenwärtig ist und von genialen Menschen in höchster Konzentration aller Willensmächte erfaßt wurde. Darum empfindet auch der Mensch, der nicht verbildet ist, daß er hier eine Schöpfung vor sich hat, die ungleich aller anderen Literatur durchglüht ist von jenem Geist des Lebens, der im Weltbeginn „über den Wassern schwebte“. Die babylonische Welt möge ihr Dasein fristen in der Trümmerwüste, ohne fortzeugendes Leben, dort, wo man sie lesen kann ohne Herzklopfen. Man lese aber Psalmen und Propheten, und man hat das Gefühl, als gehörten all diese Worte mit Flammenschrift an den Himmel geschrieben.“[2])

Wie nach dem Babeltaumel die Menschheit erkannte, daß einem Irrtum sie gehuldigt, als sie in Babel die Lichtquelle für Bibel sah, so wird auch die Zukunft lehren, daß aus dem Strahlenglanz der Bibel die Dichtung ihr edelstes Licht empfing.

Und dennoch! Wenn der Chor solcher Stimmen ein immer höheres Echo gewinnt, wenn in der Gegenwart zumal in volltönigem Akkord das hohe Lied des Bibelwortes erklingt, wir verkennen trotzdem nicht die bittere Wahrheit, daß nur wenige seinen wahren Wert erkannt haben, die Massen in

[1]) Der Aufsatz ist der Kürze halber so benannt. Er war als Nachwort für die Artikelreihe bestimmt, in der wir die Bedeutung der Bibel für Goethes „Faust“ zu würdigen suchten. Wir veröffentlichen ihn jetzt schon, um einige prinzipielle Fragen zur Klärung zu bringen, bevor ein letzter, ebenfalls in sich geschlossener Teil erscheint.

[2]) Fr. Förster, Jugendlehre S. 112 f.

Unkenntnis des höchsten Schatzes, der die Menschheit beglücken sollte, ihre Tage dahinleben.

Um wieviel beneidenswerter ist die Lage der Dichtung. Welcher Gebildete ist nicht schmerzlich berührt, wenn eine Lücke in der Kenntnis unserer Klassiker sich enthüllt, wenn einer ihrer Kernsprüche sich seinem Gedächtnis entwunden hat. Und wie gering ist die Zahl derer, die heute schon fühlen, in welch hohem Maße die Bibel ihre schöpferische Kraft auf das Reich der Dichtung bewährt hat, die auch nur ahnend begriffen hätten, daß in dieser kaum eine Höhe erstiegen ist, die nicht begründet und gestützt, belebt und gefördert ist durch ein Wort oder Bild des Menschheitsbuches.

Wir gestehen gern, daß wir nicht vorurteilslos die ganze Bedeutung dieses Einflusses zu bestimmen vermöchten. Von dem Glauben durchdrungen, daß bis zum „Endziel der Tage" aus Menschenhand niemals ein Werk entstehen wird, das an Kraft und Größe sich der Bibel nähert, berufen wir uns doppelt gern auf das nüchterne Urteil der Wissenschaft. Sie, die auf dem Gebiete der literarhistorischen Forschung es als ihre vornehmste Aufgabe betrachtet, die Entwicklungsgeschichte der Ideen in vergleichender Betrachtung aufzuhellen, hat erst kürzlich aus dem Munde eines ihrer bedeutendsten Vertreter offen ihre Ohnmacht zugegeben, „den literarischen Einfluß des gewaltigsten Werkes des Weltschrifttums darstellen zu können." Denn vorerst muß es unmöglich erscheinen, die unermeßliche Fülle dessen, was Dichter und Denker aller Zeiten diesem Buch verdanken, erschöpfend darbieten zu können, und Einzeluntersuchungen müssen das Werk der Zukunft vorbereiten helfen [1]).

Auch wir glaubten mit unserer bescheidenen Kraft einen Stein zu diesem Bau hintragen zu müssen, angeregt durch ein Programmwort des verewigten Preuß זצ"ל an die akademische Jugend, in ihren Wissenszweigen den Verbindungsweg zur jüdischen Geisteswelt mehr und mehr zu erschließen, eine Mahnung, die er selbst in seinem epochalen Werke zur Tat hat reifen lassen.

[1]) Vergl. L. Betz, Littérature comparée.

Warnungsrufe von Freundesseite ertönen auf unserem Pfad. „Die heilige Schrift duldet weltliche Dichtung nicht neben sich, ihre ehrwürdigen Gestalten wollen, dürfen nicht schreiten neben den Phantasieprodukten von Sängern und Poeten“. Bestimmter: eine Gegenüberstellung von Faust und Moses verletzt das jüdische Empfinden. Diesem Einwand zu begegnen, der wesentlich Regungen des Gefühls entwachsen ist, sei am besten auf das Vorbild der alten jüdischen Weisen verwiesen. Wir wählen ein Beispiel. An die Worte der Schrift, in welchen Gott selbst seinem treuen Diener das Zeugnis seiner unerreichten Größe ausspricht: ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, an diesen Vers fügt der ספרי den bekannten Vergleich zwischen der prophetischen Kraft eines משה und der Sehergabe des heidnischen Bileam und schreckt in keiner Weise vor einem wertenden Vergleich zurück. Wenn also die Väter, die in ihrem Fühlen und Denken doch völlig in der Welt der תורה lebten, ohne Scheu eine solche Parallele gewagt haben, so dürfen wir Enkel ihnen unbedenklich folgen.

Immerhin, so mag man auch ferner entgegnen, ist Bileam eine Gestalt, die in der Bibel wurzelt und in ihr ihren Platz gefunden hat; die Geistesfürsten der Völker jedoch, deren Helden wir in die biblische Gedankenwelt führen wollen, sind fremdem Boden entwachsen. Allein, niemals hat das Judentum in enger Umgrenzung seines Gesichtskreises den Blick nur auf die Höhen gelenkt, die seinem Volkstum entstiegen, nie, wie das griechische Volk in stolzem Eigendünkel die Geisteswerte anderer Nationen mißachtet, nein, dankbar hat unser Volk die erhabene Größe auch nichtjüdischen Geistes erkannt und gepriesen. In unvergleichlicher Klarheit hat Samson Raphael Hirsch am Vorabend des Schillerfestes (1859) diesem Gedanken sein Wort geliehen. „Wenn der Genius lebend unter uns träte, aus dessem geistigen Vermächtnis unsere jungen Freunde uns soeben einige schwache Echos entgegenbrachten“, so hub der Redner an, nachdem die Lieder des Dichters verklungen, „wenn wir Schiller, als Juden und Jüdinnen begegneten: Dann würde die Weisheit unserer Väter uns lehren, ihn mit dem

Spruche zu begrüßen: ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם. Denn „die jüdische Religion“, so erklärt er an anderer Stelle, „ist wohl die einzige, die nicht spricht: extra me nulla salus, die mit Freuden jeden Fortschritt in Erleuchtung und Güte begrüßt, wo und wie immer, und durch welches Medium er sich erzeugt ..... Es ist die einzige Religion, deren Bekenner gelehrt werden, im Anblick eines jeden in Erkenntnisweisheit hervorleuchtenden Menschen, welcher Nation und Religion auch immer er angehöre, eine Offenbarung des Göttlichen zu feiern und dessen Anblick mit zu Gott aufschauenden Worten zu begrüßen: Segen und Preis dem, der von seiner Weisheit dem Sterblichen verliehen“ [1]).

Im Geiste dieser Denkart haben wir es einstmals gewagt ein Charakterwort des Begründers des protestantischen Christentums in eine gedankliche Verbindung mit dem Ausspruch eines biblischen Propheten zu bringen. Vielleicht ist das Beispiel belehrend. — Es gibt wohl keinen gerechten Beurteiler, von dem das mannhafte Auftreten Luthers auf dem Reichstag zu Worms nicht Achtung erzwingt. Und mit begründetem Hochgefühl darf das Luthertum auf jene Szene blicken, die seine Geburtstunde so schön verklärt, als der schlichte Mönch, trotz Tod und Verderben, die ihn umschweben, unerschrocken seine Überzeugung vor Fürsten und Rittern vertritt: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir!“ Aus Israels Vergangenheit steigt ein ähnliches Bild empor [2]). Vor den Großen seines Reiches steht Jeremia, der Prophet. Auch er ist zum Widerruf gefordert. Auch sein Haupt von Todesnähe bedroht. „Was ich gesprochen, im Namen des Ewigen, der mich gesandt, hab ichs verkündet. ואני הנני בידכם hier stehe ich, bin in eurer Hand, tut mit mir, was gut und recht in euren Augen“. Heroismus der Überzeugung, der hier wie dort, furchtlos dem Tode ins Auge schaut. — Kann solche Parallele verletzen? Nur die Form könnte den Mißton erzeugen; das להבדיל der Weisen läßt diesen, so glauben wir, alsbald verklingen.

[1]) S. R. Hirsch, Ges. Schriften VI 308ff., Programm zur Schulschrift 1867.
[2]) Jeremia cap. 26.

Ein zweiter Einwurf wendet sich gegen die *innere* Berechtigung unseres Prinzips. Die Darstelllung der Bibel, so betont man mit Recht, fußt auf absoluter Wahrheit, ist gegründet auf historischer Realität. Das Reich der Dichtung, der Phantasie entsprungen, ruhet auf schwankendem Grund. Man verbinde nicht sorglos diese beiden Welten und erwecke im Herzen des Lesers nicht Zwiespalt und Zweifel.

Wir verkennen das Gewicht solcher Darlegungen nicht, ebensowenig die Folgen, die aus einer irrigen Auffassung entstehen. Wir wissen: „Die Prämissen der Religion *müssen* der Wahrheit entsprechen, sonst fallen ihre Folgerungen und Verpflichtungen“[1]). Sie kann ihren hohen Zweck, die Menschen zum heiligen Erdenwirken emporzuführen, nur erfüllen, wenn alle ihre Voraussetzungen wirklich und wahrhaftig sind; die Dichtung wird ihre veredelnde Kraft auch üben, wenn ihre Grundlage sich auf Illusionen stützt.

In der Betonung dieses Gegensatzes liegt nach u. E. das beste Mittel einer deutlichen Trennung. Nur in der Unklarheit birgt sich Gefahr, niemals im offenen Bekenntnis. Aber bedarf es auf diesen Blättern erst der Erinnerung an ראשית חכמה יראת ה' (Ps. 111,10)?

Und der positive Gewinn unseres Strebens? Vom Standpunkt der modernen Wissenschaft eine verletzende Frage, in der Theorie wenigstens. Wie man hier keine Schranke, auch des Glaubens nicht, will gelten lassen, so fragt man nicht nach Zweck und Ziel der Forschung.

Und wir? Wenn wir das Weisheitswort unseres weisen Königs תְּחִלַּת חכמה יראת ה' (Mischle 9,10) dahin verstehen, daß die *Voraussetzungen* der Forschung in der Gottesfurcht ruhen, so mag das in diesem Sinne angeführte Psalmwort auf das *Ziel* jüdisch wissenschaftlichen Strebens deuten. Denn wie jede unserer Handlungen, sei ihr Motiv und ihr Zweck noch so edel und rein, an Höhe und Heiligkeit gewinnt, wenn

---

[1]) S. Kaatz: „Das Wesen des prophet. Judentums“ S. 4 f.

sie sich dem Höchsten weiht, wenn sie לשם שמים vollbracht[1]), so jeder Dienst im Reiche des Geistes.

Wohl ist es schwer im Hinblick auf die mannigfachen Versuche, die den göttlichen Ursprung der Lehre erweisen wollen, ein Gefühl der Unbefriedigtheit zu unterdrücken — und dennoch! Wenn der Nachweis gelingt, daß die Höhen im Faustdrama, zu denen die Kulturwelt unserer Tage als Gipfel höchster Lebensweisheit emporschaut, ihre Quelle haben im Weltenbuche Israels, und daß der Genius sein Bestes aus diesem Buche geschöpft, — sollte diese Wahrheit nicht ein berechtigtes Stolzgefühl in der Brust des seiner Tradition ergebenen Juden wecken dürfen? Und wenn wir zeigten, daß der Dichtung Hochgedanke sich in der Tragödie erst als Blüte eines mehrtausendjährigen Aufstieges entfalten konnte, während die gleiche Idee fast selbstverständlich vor Jahrtausenden schon im Munde der jüdischen Weisen lebte, sollte dieses Ergebnis nicht noch zu tieferer Betrachtung Anlaß geben? Alle Zweige des geistigen Lebens werden in der Gegenwart nach dem „Urgesetz" der Entwickelung erforscht und beleuchtet; ein Dogma, daß in der physischen wie in der geistigen Welt ein Höheres nur nach Überwindung des Niederen möglich sei. Unnötig, unseren Lesern die Gefahren zu zeichnen, die dem religiösen Leben aus dieser Lehre drohen, wenn sie als unumstößliche Wahrheit von allen Erscheinungen des Werdens und Seins Unterwerfung heischt. Und die Aussicht, auf dem Gebiet des ethischen Denkens und Handelns die Macht des Entwickelungsgedankens zu erschüttern, dürfte unserem Streben einen gewaltigen Antrieb verleihen.

Ein Beispiel möge auch hier unsere Ausführungen klären und stützen.

Es ist bekannt, daß Schiller auf dem Gebiet der Gedankenlyrik in „unerreichter Herrschergröße" thront. „Seine philosophischen Gedichte leuchten mit besonderem Glanze wie seltene Juwelen unter dem Kronschatz deutscher Dichtung und die gesamte Literatur der Erde vermag, nach dem Urteil der besten

[1]) Vgl. Lazarus Ethik I 109 ff.

Kenner, dieser gehaltreichsten Lyrik nichts Ebenbürtiges an die Seite zu stellen"[1]). Zahlreiche Gedankenreihen weisen auch hier auf die Bibel hin, unter ihnen jene, die in der Gegenwart ersehntestes Ideal der Menschheit ist. Wir denken an das Eleusische Fest. Die verlorene Spur ihres Kindes führt Ceres, die griechische Göttin, in düstere Menschenwildnis, wo Mord und Verderben grauenvoll wütet.

„Keine Frucht der süßen Ähren
Lädt zum reinen Mahl sie ein,
Nur auf gräßlichen Altären
Dorret menschliches Gebein"

Unendliches Weh erfüllet der Göttin Herz, tiefster Schmerz, daß der Mensch, dem die Götter ihr „Bild geliehn", so tief gesunken. Erbarmungsvoll weist sie ihnen den neuen Pfad.

„Und sie nimmt die Wucht des Speeres
Aus des Jägers rauher Hand,
Mit dem Schaft des Mordgewehres
Furchet sie den leichten Sand."

Senket den Keim in die Erde „und mit grünen Halmen schmücket sich der Boden alsobald". An den Beginn der Menschheitsentwickelung hat der Dichter das Zukunfts-Ideal unserer Propheten gestellt: „Einst, am Endziel der Tage, werden die Völker ihre Schwerter umschmieden zu Sicheln, ihre Spieße zu Rebmessern, kein Volk wird gegen das andere das Schwert erheben, nicht werden sie fürder lernen den Krieg" (Jes. II, Micha IV).

Dem verlockenden Beginnen, die Reihe solcher Parallelen zu erweitern, müssen wir heute widerstehen. Mag die trockene Gegenstellung eines biblischen Namens mit dem Träger eines erdichteten Werkes dem Gefühl auch anfänglich widersprechen, der Schatten schwindet, wenn das Licht des Gotteswortes seinen überlegenen Glanz in solchem Vergleich zur sieghaften Anerkennung bringt. Ein altes Prophetenwort, das letzte, das aus des segnenden Mose Mund glückverheißend auf die Zukunft

---

[1]) Berger, Schiller II 292.

weist, soll immer mehr und mehr im Lichte wissenschaftlicher Wahrheit erglänzen: אשריך ישראל ואתה על במותימו תדרך Glücklich Israel, auf den Höhen der Völker schreitest du, gestützt auf deinen Gott, dahin!



Homiletisch-Exegetisches.

Von Rabbiner Dr. Rosenthal-Cöln.

I.

Der Segen Bileams.

Im ersten Segen Bileams (IV 23, 7—10) liegt der sichere Mittelpunkt und unbestrittene Grundgedanke in den für die Jahrtausende geprägten Worten: „Sieh' da, ein Volk, das für sich allein wohnt und unter die Völker sich nicht rechnen läßt": — ein Volk also, bei dem die gewöhnlichen und empirischen Gesetze der Völkergeschichte, ihres Werdens, Blühens und Vergehens nicht anwendbar erscheinen; ein Volk, mit einer ganz besonderen, gottgewollten Entwickelung; und „wer kann fluchen, wo Gott nicht flucht?" Daß demnach die an „Sieh' da, ein Volk . . ." sich anschließenden Worte: מי מנה עפר יעקב ומספר את רבע ישראל nicht gedeutet werden dürfen im Sinne der tatsächlichen Unzählbarkeit, der materiellen Größe und Menge Israels, ist klar. Abgesehen davon, daß die ganze jüdische Geschichte eine solche Auffassung Lügen straft, wäre sie ja gerade die von Bileam zurückgewiesene materialistische Betrachtungsweise und stände ferner zu dem unmittelbar folgenden תמת נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמהו außer jedem inneren Zusammenhang. Im Gegenteil, die Frage ist negativ: „Zählt man denn den Staub an Jakob, mißt man denn das Irdische-Tierische bei Israel?" (רבע — das aus den „vier" Grundelementen Bestehende). Nein

man zählt und mißt es nach geistigen, ewigen Werten; den Tod und die Vernichtung, zu denen ich dies Volk verfluchen soll, gibt es gar nicht bei ihm; und darum „stürbe doch meine Seele den Tod der Frommen, und wäre doch mein Ende wie das ihre“ — sie hören ja mit dem Tode gar nicht auf zu sein und wirken auch nach ihrem Ende fort und fort. Sie sind unsterblich, nicht nur als Personen, sondern auch als Volk.

In diese klare Gedankenfolge (vgl. dazu auch S. R. Hirsch) passen nur die dem הן עם voraufgehenden Worte nicht recht hinein: כי מראש צרים אראנו ומגבעות אשורנו. Wofür soll der eigentlich recht nebensächliche Umstand, daß Bileam das israelitische Volk von einem naturgemäß höher gelegenen Standort, „vom Felsengipfel aus erschaut und von Hügeln überblickt“, die Begründung sein? Hinzu kommt, daß er doch nur auf einem Hügel gestanden haben kann. Hier vermag nun der bekannte Midrasch: כי מראש צורים אלו אבות ומגבעות אלו אמהות unsere Gedankenreihe lückenlos zu schließen, und sie zugleich, so modern sie anmutet, im Geiste unserer Alten zu bestätigen. Das Gesetz der empirischen Entwickelung ist eben Entwickelung, aus kleinstem Anfang immer weiter und höher; gerade deshalb muß früher oder später der Höhepunkt erreicht werden, von dem aus der Abstieg mit Naturnotwendigkeit einsetzt. Das zeigt die Geschichte aller Völker, ausgenommen Israel. Israel steht schon am ersten Anbeginn felsenstark und bergehoch gegründet. Seine Stammväter und -mütter stellen in der ihren Nachkommen zugewiesenen Aufgabe bereits eine absolute Höhe dar; von ihnen aus hat sich eine Emporentwickelung nicht zu vollziehen brauchen, und darum ist auch kein Niedergang und endliches Aufhören zu erwarten. (Vgl. רש"י zur Stelle: אני מסתכל בראשיהם ובתחלת שרשיהם ואני רואה אותם מיוסדים וחזקים כצורים וגבעות ע"י אבות ואמהות). Darin liegt der tiefste Grund für das בדד ישכן, die Sonderstellung Israels, den besonderen geistigen Maßstab, mit dem es zu messen ist, und die gerade, ungebrochene Linie (ישרים!), in der sich, allem irdischen Wechsel und Wandel zum Trotz und im Gegensatz zur Wellenbewegung anderer Kulturen, seine Geschichte vollzieht.

II.

Die Vers-Gliederung in האזינו.

Die Verszahl in der Bibel scheint in vielen Fällen eine durchaus beabsichtigte und bedeutsame zu sein: zur Gliederung des Inhalts und zur Abtrennung des Ganzen in seine einzelnen Teile. Besonders in den Psalmen weisen einmal die alphabetischen Akrosticha auf beabsichtigte Verszahl hin, andrerseits kann man in einer großen Menge Psalmen eine überraschende Vers-Symmetrie der einzelnen, meist zwei oder drei Teile des Psalms feststellen, die sicherlich nicht zufällig ist. Im האזינו-Lied kann man Ähnliches beobachten, und zwar nicht als ein äußerliches Merkmal, sondern als eine kraftvolle Architektonik, welche die Gedankenführung in diesem grandiosen Schicksalsgesange Israels mit deutlich bestimmten Linien zum Vorschein bringt.

Von den 43 Versen des Liedes heben sich die drei völlig präludiumartigen Eingangs- und die vier Schlußverse vom Ganzen deutlich ab. Dem האזינו השמים des Eingangs (V. 1) entspricht genau das אשא אל שמים ידי des Schlusses (V. 40); und ebenso korrespondiert der Ausklang der Einleitung הבו גדל לאלהינו mit dem des Schlusses הרנינו גוים עמו, wie sich aus der Betrachtung des eigentlichen Inhalts ergeben wird.

Zwischen Einleitung und Schluß liegen 36 Verse der „Ausführung“, die sich in drei Gedankengruppen zu je zwölf Versen ungezwungen und logisch gliedern. Vers 4—15: Israels Erwählung; Vers 16—27: Israels Fall; Vers 28—39: Israels Rettung. Dabei ist bemerkenswert, wie die Schlußverse 15 und 27 zu gleicher Zeit Bindeglieder zwischen den einzelnen Teilen sind. Der Vers 15 gibt mit שמנת עבית כשית die Summe von Israels Gedeihen, und mit ויטש אלוה עשהו das Grundmotiv seines im äußeren Glück begründeten Falles. Der Vers 27 spricht es bereits aus, was Gott trotzdem von der völligen Vernichtung Israels zurückhält und seines Volkes sich wieder erbarmen läßt (לולי כעס אויב אגור).

In diesen drei Hauptteilen des Mittelstückes gehören nun durchweg je drei Verse zu einer Strophe zusammen. Der erste

Hauptteil, Israels Erwählung, schreitet fort von der Unwandelbarkeit Gottes und der Unbeständigkeit Israels (gewissermaßen Themasetzung V. 4—6). zu Israels Gottes-Bestimmung vom ersten Anbeginn (V. 7—9), zu seiner Befreiung und Erlösung (V. 10—12), und endlich zu seiner höchsten inneren und äußeren Blüte (V. 13—15). Der zweite Hauptteil, Israels Fall, schildert seinen Götzendienst (V. 16—18), Gottes Zorn und Strafandrohung (V. 19—21), und endlich diese Strafe selber (V. 22—27), wobei die drei ersten Verse die Strafe durch Naturgewalten, die drei letzten durch den völlige Vernichtung drohenden Feind ausmalen. Der dritte Hauptteil, Israels Rettung, geht aus von dem Feind, der nicht weiß, daß er Gottes Werkzeug ist (V. 28—30), und dessen Taten darum eine giftige Frucht am Menschheitsbaume sind (V. 31—33) deshalb muß Gott wieder Vergeltung üben für die Erniedrigung Israels (V. 34—36), und dann zeigt sich der abgrundtiefe Gegensatz zwischen dem צור, auf den jene, und dem צור, auf den Israel baut (V. 37—39). Im Schlußvers 39 gibt אני אני הוא und אני אמית ואחיה den Gesamtinhalt, das Wesen des einzigen Gottes und das Schicksal des von ihm erwählten Volkes, mit unvergleichlicher Kraft wieder.

Der eigentliche Schluß (V. 40—43, die einzige vierversige Strophe) kehrt, wie bereits bemerkt, mit seinem כי אשא אל שמים ידי sinngemäß wieder zum einleitenden האזינו שמים zurück: hier ein Himmelsschwur Gottes, dort ein Himmelsanruf der Menschen. Das von Mir bestimmte Schicksal Israels wird euer eigenes, euch vernichtendes Schicksal — so beschwört Gott die Völker und darum הרנינו גוים עמו, sollen die Völker, um der Gottesstrafe zu entgehen, dem Gottesvolke Freude und Freiheit Leben und Licht gewähren. Das entspricht genau dem הבו גדל לאלהינו, in das die Einleitung ausklingt. Israel verlangt von der Welt Anerkennung für seinen Gott, und Gott verlangt von der Welt Anerkennung für sein Volk[1]).

[1]) Vielleicht ist ein wenig Zahlen-Symbolik gestattet. האזינו zählt insgesamt **43** Verse, Einleitung und Schluß 3+4; das Mittelstück hat 4×3 Verse in jedem einzelnen Teil, und 3×4 Strophen im ganzen,

III.

Die zwei Tafeln.

„Was stand auf den zwo steinernen Tafeln des Bundes?" Wir antworten gewöhnlich, allerdings nicht im Sinne Göthes: Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen den Nebenmenschen Darum ist die Stellung des fünften Gebotes zweifelhaft: ob es die Eltern als Stellvertreter Gottes auf Erden, oder als die obersten Nebenmenschen zu ehren anbefiehlt, und ob es demnach die erste Tafel beschließt oder die zweite beginnt.

Ich glaube, man muß eine andere Scheidung vornehmen; Gottespflicht steht auf der einen wie auf der anderen Tafel[1]). Eine positive und eine negative Tafel möchte ich unterscheiden. Auf der positiven steht אנכי — זכור — כבד. Sie ordnet das religiöse Tun, im Sinne der Selbstheiligung: heilige deine Person, deine Arbeit, deine Familie. So heißt es ja auch in jener anderen Manifestation im 19. Kap. des 3. Buches, in der man schon immer eine Parallele zum Zehnwort erblickt hat: קדושים תהיו; und daran unmittelbar anschließend איש אמו ואביו תיראו — ואת שבתתי תשמרו — אני ד׳, also das 1., 4. und 5. Gebot. Nur in umgekehrter Reihenfolge (sogar אמו von אביו!), weil hier das Ziel der Erziehung angegeben ist, und darum auch ihr naturgemäßer Fortgang berücksichtigt sein muß. Das Kind lernt seine Mutter vor seinem Vater kennen; und ebenso übt es Elternliebe vor Sabbatheiligung; und erst auf Grund dieser beiden und meist viel später kommt es zur rechten Gotteserkenntnis. Dagegen im Dekalog ist sowohl die welthistorische Reihenfolge gewahrt (Gott-Sabbat-Familie) als auch die Abstufung vom Weiteren zum Engeren.

So erscheint, aus den gleichen Elementen zusammengesetzt, die Siebenzahl als Rahmen und die Zwölfzahl als Inhalt in einer Prophetie, die ausgesprochenermaßen die Bedeutung und eigenartige Schicksalsführung Israels im Rahmen des Welt- und Völkerganzen zum Gegenstande hat.

[1]) Man vgl. III, Kap. 19, das wir weiterhin mehrfach heranziehen, und wo die sozialen Pflichten, so gut wie die rein religiösen, mit dem Stempel אני ד׳ versehen sind.

Wir haben oben das Wesen dieser drei positiven Pflichten dahin präzisiert: Heilige deine Person, deine Arbeit, deine Familie. Gottesglaube ist Heiligung deines eigenen, gottentstammten Ich (אנכי). Sabbat ist Weihe und Erhebung deines alltäglichen Wirkens und Schaffens. Elternehre ist Versittlichung des Menschlich-Geschlechtlichen. Positiv bleibt diese eine Tafel trotz לא יהיה und לא תשא; denn das zweite und das dritte Gebot sind — in diesem allgemeinsten Sinne — lediglich Ausführung des ersten, ergänzen ja auch dessen geschichtliche Gottesbegründung mit der Feststellung des göttlichen Wesens und Namens.

Diese einheitliche Zusammenfassung der ersten fünf Gebote macht auch den Zusatz למען יארכון ימיך völlig verständlich, der auf das fünfte Gebot allein bezogen, die bekannten Schwierigkeiten mit sich bringt; dagegen als Abschluß der ganzen ersten Tafel betrachtet (so auch Sforno!) reiht er der darin befohlenen Lebenshaltung die damit begründete Lebensdauer, sowohl des einzelnen wie der Gesamtheit, harmonisch an. Ganz analog klingt ja auch das in והיה אם שמע zusammengefaßte Lebensprogramm aus in למען ירבו ימיכם (V 11, 13—21).

Den drei Heiligungsgeboten der positiven Tafel stehen gegenüber drei Entweihungsverbote der negativen Tafel: was du an dir weihen und heiligen sollst, darfst du am anderen nicht zerstören. Zerstöre nicht sein göttlich Selbst — durch Mord[1]); zerstöre nicht den Frieden seiner Familie — durch Ehebruch; zerstöre nicht den Ertrag seiner Arbeit — durch Diebstahl[2]) Das neunte und das zehnte „Gebot" treten aus dieser Reihe heraus — wie das zweite und dritte der ersten Tafel. לא תענה und לא תחמד begründen die Gebote des Mordes, Ehebruchs und Diebstahls, indem sie den Begriff רעך einführen. Der Andere ist רעך, dein Nächster: du darfst,

---

[1]) Vgl. באור z. St.: הראשון מן דבורים האחרונים הוא הקשה שהוא להפריד הנשמה מעל הגוף ולשפוך דם האדם אשר ברא אלהים בצלמו. Die Beziehung des 6. zum 1. Gebote lehrt übrigens auch die Geschichte Kains.

[2]) אמנם החמשה דברות אחרות והן שלא נזיק לאדם בגופו בכבודו ובממונו [ספורנו שמות כ׳ י״ב]

was er ist, nicht böswillig verkleinern, und was er hat, nicht neidisch begehren. Nur auf solcher Grundlage wird Leben Frieden und Besitz des Anderen vor deinem freventlichen Eingriff sicher sein. — Genau in diesem Sinne schließt auch in קדשים die, nur bedeutend differenziertere, Reihe der sozialen Abwehr- und Schutzgesetze (11—18) mit dem grundlegenden ואהבת לרעך כמוך[1]) — er ist dein Nächster, würdige ihn wie dich selbst, gönne ihm das Seine, wie dir das Deine! —.

Wir aber erleben in einer Zeit, die kaum ein Wort häufiger und lauter im Munde führt, als das der Nächstenliebe, aufs neue eine grauenvolle Zertrümmerung der zweiten Gesetzestafel. Leben, Frieden und Besitz der Menschheit sind gleich nichts geachtet: der Neid hat unsere Feinde den Weltbrand entzünden lassen, und mit Lüge und Verleumdung beschwichtigen sie ihr Gewissen. Und das in einer Kulturwelt und bei Kulturvölkern, die „du sollst nicht morden" nicht nur im Dekalog lesen, sondern siebenfach in ihre Gesetzesbücher eingeschrieben haben. „Darum bleibt aller Staatenbau der Menschen Stückwerk und vergebenes, gebrechliches Bemühen, so lange sie nicht die Menschenmajestät dem Staate und den Staat dem Gesetze und das Gesetz Gott unterstellen, sondern umgekehrt die Gotteshuldigung pflegen, um damit der schwanken Menschenhuldigung eine Stütze zu gewähren. Nur erst wenn Gott „König über die ganze Erde geworden", wird das Elend von der Erde weichen." (Hirsch, zum Dekalog, II, S. 217).

[1]) Von hier aus läßt sich die Frage beantworten, warum Hillel diesem Satze die negative Form gegeben hat: דעלך סני לחברך לא תעביד. Es sind ausschließlich Verbote, die er abschließend zusammenfaßt, entsprechend der zweiten Tafel des Dekalogs. Wäre es übrigens undenkbar, daß bei der grammatikalisch nun einmal nicht völlig, erklärlichen Dativform לרעך in III 19, 18 der Schlußakkord des Dekalogs mitklingt, und zu לרעך dementsprechend כל אשר hinzudenken ist?



Von den 613 Gesetzen.

Von Rabbiner Dr. S. Kaatz, Hindenburg O.-S.

9.

Der erste, der eine Zusammenfassung der 613 Gesetze vornahm, war der der gaonäischen Zeit[1]) angehörende R. Simon aus Kahira. Derselbe zählt sie in der Einleitung[2]) zu seinem Werke Halachot gedolot auf, und diese Zählung verlangte und behielt mehrere Jahrhunderte hindurch eine fast unbestrittene Autorität. Sie bildete die Grundlage für die zahlreichen, Asharot[3]) genannten Piutim, in denen die Gesetze Israels in poetischer Weise behandelt, und die ein Bestandteil der jüdischen Liturgie wurden. Denn die Harfe des Gesanges verstummte nie in Israel. Des Psalmisten Wort: „Gesänge wurden mir deine Satzungen im Hause meiner Pilgerschaft" (Ps. 119. 54) fand seinen ergreifenden lebendigen Ausdruck in Israels Leben und in Israels Gebet. Wie diese Satzungen sein Leben verklärten und vertieften und von ihm verklärt und vertieft wurden, so wurden sie zu Liedern und Gesängen zum Lobe des Gottes Israels, der sein Volk durch seine Gebote geheiligt und ihm ewiges Leben durch sie gegeben. Sie verschmolzen mit Israels Seele. Das Gesetz wurde zum Gebet.

---

[1]) Die Datierung schwankt zwischen dem achten und dem neunten Jahrhundert.

[2]) In unseren Ausgaben der Halachot gedolot haben die Zahlenangaben Verstümmlungen erfahren. Es sind dort als Schlußzahlen genannt: 348 Verbote, 248 Gebote und 65 Abschnitte, was als Summe 661 und nicht, wie dort als Fazit genannt, 613 ergibt. Die verstümmelten Zahlen müssen entsprechend verbessert, und zwar müßte, wenn die Rechnung stimmen soll, an Stelle von 348 Verboten gesetzt werden 300 Verbote, was mit den 65 Abschnitten 365 ergiebt. Vgl. Rosin, ein Kompendium der jüd. Gesetzeslehre, wo eine andere, unverständliche Korrektur vorgeschlagen wird.

[3]) Von der neuen Litteratur über Asharot sei auf die übersichtliche Darstellung bei Elbogen „der jüdische Gottesdienst" nach dem angefügten Sachregister verwiesen.

Nicht der Schwung hoher Poesie und künstlerischer Gestaltung bildet den Wert dieser Asharot, sondern die Gesinnung, die daraus spricht, das Fühlen und Empfinden des jüdischen Herzens, das der äußern Satzung ein inneres Leben gab, verleiht diesen Erzeugnissen, man mag sie dichterisch bewerten, wie man will, ihre wahre Bedeutung und macht sie zu Ehrenzeugnissen für Israels Gemüt, dem alles zum Liede ward, zum Preisgesang für Gott dem Herrn.

Der Name Asharot, der ursprünglich eine Warnung vor der Übertretung von Verboten bezeichnet, wurde für diese Piutim deshalb gewählt, weil das Wort אזהרת, mit dem eine der ältesten dieser Dichtungen beginnt, den Zahlenwert von 613 hat. Man kann meines Erachtens R. Simon aus Kahira als den ersten Asharotdichter bezeichnen, weil die Einleitung zu den Halachot gedolot kaum etwas anderes darstellt als einen Piut. Hängt doch diese Einleitung an sich nicht mit dem Werk zusammen. Sie hat eine ganz andere Sprache und eine ganz andere Tendenz als das Werk selbst. Sie liest sich ganz wie ein Piut. Der Rhythmus der Verse und des Ausdrucks ist unverkennbar. Der ganze Aufbau zeugt von dichterischer Freiheit, obwohl selbstverständlich alles wohldurchdacht und wohlerwogen ist. Aber wenn dieser große Gesetzeslehrer rabbinische Gesetze neben biblische als koordiniert gestellt und es nicht für nötig erachtet hat, seine, selbstverständlich berechtigten Motive auch nur anzudeuten und es durch einen Hinweis auf die talmudische Diskussion zu begründen, warum er gerade die wenigen von ihm aufgezählten rabbinischen Satzungen zu den 613 Gesetzen rechnet und andere nicht, wenn er Einzelgesetze neben ganze Abschnitte setzt und die Parschiot, die viele Verse und Gesetze enthalten, genau so als Einzelnummern zählt wie kurze Satzteile, so kann das ausreichend nur damit erklärt werden, daß er die Zahl 613 nicht für eine halachische, sondern für eine aggadische gehalten hat, die er nach freier Gestaltung mit einem Inhalt füllte, der ihm unter Berücksichtigung der talmudischen Erörterungen als ein angemessener erschien. Seine Zusammenstellung trägt rythmisch-

poetischen[1]) Charakter; sie weist den sogenannten Musivstil auf, und es ist daher kein Wunder, daß sie den Liturgen und Poeten als Anregung, Ausgangspunkt und Grundlage für ihre Schöpfungen diente. Besonders bemerkenswert sind die Asharot des Gaon Saadia (Raschi zu 2 B M 24. 12), der die 613 Gesetze auf den Dekalog verteilte, ohne daß einer seiner Nachfolger sich dadurch gehindert fühlte, eine andere Verteilung vorzunehmen.

Der Mangel an Systematik in der Aufzählung des Baal hal. ged. kann als ein Vorzug der Rekonstruktion angesehen werden, weil er dadurch dem Geiste des zugrunde liegenden Ausspruchs R. Simlais am besten gerecht wurde. Der Vergleich mit den auf 11 reduzierten Geboten Davids, den 6 des Jesajas u. s. w. wird dadurch ungezwungener und natürlicher, denn die zitierten Psalmen- und Prophetenverse enthalten ja auch keine systematische Gliederung von Geboten, sondern die einzelnen Ausdrücke in ihnen sind zumeist Synonyma und Parallelbegriffe. Wer sie in ein System pressen wollte, um 11, 6 u. s. w. systematisch von einander abgegrenzte Gebote und Verbote zu erhalten, der würde sich vergeblich bemühen. In analoger Weise hat auch vermutlich R. Simlai bei der Zahl 613 nicht an systematisch abgegrenzte Gesetze gedacht. Und wenn ihm ein Kanon vorgelegen hat, so kann die Aufzählung des Baal h. g. im Großen und Ganzen nach Art und Anlage diesem Kanon ziemlich nahe gekommen sein.

Die Zusammenstellung des Baal h. g. genoß jahrhundertelang eine pietätvolle Verehrung und Anerkennung. Mai-

[1]) Dieser Ansicht scheint vielleicht auch Ibn Esra zu sein, denn er wendet auf die Schöpfung des Baal hal. ged. (5 B M 27. 1) den Ausdruck Asharot an, der damals für die liturgischen Stücke in Gebrauch war. Daß man unter Asharot lediglich poetische Stücke verstand, geht klar hervor aus Maimonides, der in der Einleitung zum Sefer ham. zwischen gelehrten Bearbeitungen der 613 Gesetze und Asharot unterscheidet. Wenn also Ibn Esra in Bezug auf den Baal h. g. den Ausdruck Asharot braucht, so scheint er seine Schöpfung ebenfalls den liturgisch- poetischen Stücken zuzurechnen. Vgl. auch seine rätselhafte Schrift Jesod Mora.

monides war es, der ihr in seinem Sefer hamizwot ein Ende bereitete. Er empfand die Autorität, welche die Aufzählung des Baal h. g. gefunden hatte, als etwas einer Systematisierung des halachischen Stoffs Schädliches, und darum fühlte er sich veranlaßt, diese Autorität zu zertrümmern. Er protestierte dagegen, daß „die Vernunft Halt mache vor der Meinung dieses Mannes" (Einl. zum Sefer ham. nach der von M. Peritz herausgegebenen Übersetzung des Ibn Ajub). Mit einer Härte und Schroffheit, die ungerecht und unverständlich wäre, wenn man nicht die Motive des Maimonides berücksichtigte, fällt er über die Rekonstruktion des Baal h. g. ein schonungslos vernichtendes Urteil. Das Sefer ham. bildet einen Wendepunkt in der Auffassung des Begriffs der 613 Gesetze. Aus einem liturgischen Begriff wurde nun ein systematischer. Maimonides bildete den Begriff um, weil er einer Vorarbeit bedurfte für das grandiose Werk Mischne Tora, in welchem der geniale Denker mit überragender Meisterschaft, mit souveräner Beherrschung des gewaltigen weitverzweigten Stoffes, mit einer beispiellosen Geisteskraft einen Bau von herrlicher Architektur schuf, der das ganze halachische Material nach klaren Gesichtspunkten geordnet in sich birgt. Um den Beweis zu erbringen, daß er darin die biblischen Gesetze lückenlos registriere, arbeitete er zunächst das Sefer hamizwot aus, in welchem er zunächst 14 von Begründungen, Erläuterungen und polemischen Bemerkungen begleitete Regeln aufstellt, nach denen die Zählung zu erfolgen habe, und dann die Gesetze nach einer bestimmten Gruppierung aufzählt, erst die 248 Gebote und dann die 365 Verbote[1]). Nachmanides, den als glühenden Verehrer und pietätvollen Anhänger der früheren rabbinischen Größen, als deren Jünger er sich fühlte, die schonungslose Polemik des

---

[1]) Auch der die 613 Gesetze nach Wochenabschnitten ordnende Chinuch hatte ursprünglich innerhalb der Wochenabschnitte diese Trennung in Gebote und Verbote, was in den späteren Auflagen wegen der Unübersichtlichkeit und der notwendigen Wiederholungen beseitigt wurde, so daß von da ab die Reihenfolge der Gesetze dem Schrifttext folgte. Vgl. Rosin a. a. O.

M. gegen den Baal h. g. verletzte, sprang als Verteidiger des Angegriffenen ein. Seine Worte in der gereimten Einleitung lauten in freier Übersetzung: „Es trieb mich mein Geist, ihm sein Recht zu gewähren und den Rabbi darüber zu belehren, daß er nicht bis zum Ende vorgedrungen und den Sieg nicht habe errungen, und an der Stelle, wo er wähnt zu gehen, weder sitzen könne noch stehen." Nachmanides schrieb „Einwürfe" (Hassagot) zum Sefer ham., in denen er die Angriffe auf den Baal h. g. zurückwies und, trotzdem er von höchster Bewunderung für die Schöpfung des Maimonides erfüllt war, dessen Ausführungen mit schärfster Kritik begleitete und ihm auf Schritt und Tritt Lücken, Widersprüche, Willkürlichkeiten, Irrtümer, Unstimmigkeiten in der Aufzählung der 613 Gesetze nachzuweisen suchte[1]). Daß M. irgend einen Einwurf, der gegen seine Aufstellungen zu erheben wäre, übersehen habe, ist bei der überragenden Genialität, bei der beispiellosen Stoffbeherrschung dieses Meisters ausgeschlossen. Seine Lücken, Widersprüche

[1]) Trotzdem wich Nachmanides verhältnismäßig wenig von der Zählung des Maimonides ab. Ich gebe in folgendem nach der Zusammenstellung des ausgezeichneten Werkes Mizwot haschem eine Übersicht über die Differenzen bei der Zählung der 613 Gesetze: Nachmanides streicht 32 Gebote und 34 Verbote des Maimonides und setzt dafür 33 andere Gebote und 37 andere Verbote ein. Semag streicht 3 Gebote und 17 Verbote uud setzt entsprechend andere dafür ein. Semak zählt 24 Gebote und 17 Verbote auf, die sich weder bei Maimonides, noch bei Nachmanides noch im Semag finden. Das Sefer charedim zählt ferner 17 fehlende Gebote und 9 fehlende Verbote auf.

Daß Maimonides selber in späteren Rezensionen seiner Werke seine eigne Zählung verschiedentlich korrigierte, ist aus Zitaten zu ersehen, welche andere aus seinen Werken bringen. (Vgl. Rosin a. a. O. im Anhang „Etwas über die Doppelgestalt Maimonidischer Werke"). So zählt z. B. der ganz den Spuren des Maimonides folgende Chinuch unter Nr. 487 ein Verbot auf, das sich bei M. nicht findet, und läßt Geb. 147 des M. aus, wie in einer Anmerkung zum Chinuch, Abschn. Reeh z. St. ausgeführt wird. Vgl. auch die Einleitung des Ibn Tibbon zu seiner Übersetzung des S. ham.

Der Umstand, daß Maimonides zeitlebens an seinen Werken feilte und korrigierte, ist ein besonders wichtiger. Er kann mit als Argument dafür dienen, daß überall dort, wo sich in seinen Schriften Unstimmig-

und Unstimmigkeiten sind immer motiviert und finden ihre Erklärung in der Tendenz des Werkes, eine Begründung zu geben für die von ihm geschaffene Systematisierung des gesamten halachischen Materials. Er hat aber das Sefer hamizwot in arabischer und nicht wie den Mischne Tora in hebräischer Sprache abgefaßt, damit es, wie Ibn Tibbon in der Einleitung sagt, nicht als „ein integrierender Bestandteil jenes großen Werkes betrachtet werde". (Peritz, Buch der Gesetze. Vorwort.)

Welches war nun die Stellung des Maimonides zum Ausspruch R. Simlais? Faßte er die Zahl 613 als eine dogmatische auf, als eine unumstößliche überlieferte Wahrheit, an der nicht zu rütteln ist? Oder hielt er sie für die persönliche, von anderen Talmudlehrern nicht geteilte Berechnung R. Simlais? Daß Nachmanides es für zulässig erachtet, die Zahl für eine aggadische zu halten, für eine persönliche Ansicht R. Simlais, die von anderen Talmudlehrern bestritten wurde, sagt er in seinen Einwürfen zu Regel 1 ausdrücklich und beweist auch die Richtigkeit seiner Auffassung. Er fühlt sich damit in einem Gegensatz zr Maimonides. Aber wenn wir genauer zusehen, ist m. E. die Auffassung des M. in Bezug auf die Zahl 613 von der des N. nicht gar so weit entfernt. Ich will die Sache durch einen Vergleich veranschaulichen: Jehuda Halevi knüpft in seinem Kusari an die Bekehrung des Chazarenkönigs an. Er nimmt, ohne sich darum zu kümmern, ob und was daran historisch ist, diese Bekehrung als etwas Gegebenes an und benützt sie als Einkleidung für sein System. In gleicher Weise wendet m. E. Maimonides den Ausspruch

---

keiten und Widersprüche finden, nicht Irrtümer und Versehen vorliegen, sondern wohldurchdachte Gründe und Absichten. Um eines der frappantesten Beispiele zu nennen: In seinem Mischnakommentar zu Chulin 113a sowie in H. maach. assur. 9, 4 entscheidet er, daß das Verbot von בשר חיה בחלב ein rabbinisches ist. In seiner Einleitung zur Mischna, Stichwort והחלק הרביעי sowie in H. Mamrim 2, 9 nennt er dagegen dieses Verbot ein biblisches. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Maimonides ein bestimmtes Motiv hatte, das ihn zu diesem auffallenden Verfahren veranlaßte.

R. Simlais als etwas gegebenes an und macht ihn zum Rahmen für sein eignes System. Den Ausspruch R. Simlais erwähnt er in der Einleitung nur ganz kurz und nebenher ohne überhaupt in eine Erörterung darüber einzutreten, ob er ein Dogma enthält oder eine aggadische Bemerkung ist[1]). Er benützt ihn und andere Midraschim zwar hin und wieder zu polemischen Zwecken, aber immer nur um sein System zu verteidigen und zu stützen. Ein Beispiel: M. stellt die Regel auf (3), daß man nicht diejenigen Gesetze zählen dürfe, welche nicht für alle Zeit giltig sind, und er zitiert als Beweis hierfür den oben erwähnten Midrasch, daß jedes der 248 Glieder dem Menschen zurufe, eines der 248 Gebote zu erfüllen, und jeder der 365 Tage ihn mahne, nicht eines der 365 Verbote zu übertreten. Daraus gehe hervor, daß die Zahl der Gebote und Verbote nie verringert werden könne, sonst würde ja der Midrasch unwahr werden. Glaubt nun irgend jemand, M. habe um des Midrasch willen die Zählung auf die für alle Zeit giltigen Gesetze beschränkt und nicht umgekehrt den Midrasch deshalb so gedeutet, weil er in sein System nur die für alle Zeit giltigen Gesetze aufnehmen wollte? Glaubt irgend jemand, es sei M. entgangen, daß der Midrasch nicht urgiert werden dürfe, wenn nicht Sinnlosigkeiten herauskommen sollen? Um die Probe aufs Exempel zu machen: Da viele der 613 Gesetze sich nur auf Priester, Leviten, Richter, Könige u. s. w. beziehen, was haben Glieder und Sonne dem gewöhnlichen Israeliten zugerufen, für den jene Gesetze nicht galten? Was haben sie den Israeliten zugerufen, die zwischen der Offenbarung am

[1]) Auch am Schlusse der Einleitung des Mischna Tora zitiert er die Zahl 613 nur ganz nebenbei, als Überleitung zur Aufzählung, und hebt vorher ausdrücklich hervor, daß die Einteilung des M. T. nach Themen erfolge, unbekümmert darum, wieviel Mizwot jeder Abschnitt enthalte. Durch diese Hervorhebung deutet er implizite an, daß er der Zählung der Gesetze eine nur untergeordnete Bedeutung beimesse, und daß sie keinen Einfluß hatte auf die Architektur des M. T. Vergleiche auch Jad Maleachi II כללי הרמבם Nr. 34, wo eine Ansicht des R. David abi Simra zitiert wird, daß die Zählung der Gesetze im Mischna Tora lediglich mnemotechnische Zwecke habe.

Sinai und der Erbauung des Tempels lebten, wo doch andere Opfergesetze galten? Wie steht es mit den Gesetzen, die nur der Gesamtheit gelten, die also der Einzelne gar nicht zu erfüllen in der Lage ist? Nach der Tempelzerstörung sind viele Gesetze sistiert und sie zu beobachten ist unmöglich, was rufen uns also heute Glieder und Sonne zu? Was rufen sie den Frauen zu, die von vielen Geboten befreit sind? Was rufen z. B. die für Jibbum und Chaliza bestimmten Glieder zu, zumal dem, der keinen Bruder hat? Wie ist es in einem Schaltjahr? Weiter: Aus dem oben zitierten Midrasch, nach welchem Naomi zu Rut sagt, daß wir 613 Gesetze haben, könnte bei wörtlicher Auffassung gefolgert werden, daß alle Gesetze, die nicht für Frauen gelten, von der Zählung ausgeschlossen sind. Ferner: Da unter den 248 Gliedern nach Mischna אהלות I 8 die Teile des Knochengerüstes verstanden werden, so ist die Frage berechtigt, warum denn die wichtigsten Organe, wie Herz, Nieren, Gehirn u. s. w. unberücksichtigt bleiben[1]. Kurz eine wörtliche Auffassung der Midraschim führt zu Sinnlosigkeiten.

Daß M. diese auf der Oberfläche liegenden Einwendungen entgangen sein sollten, wird kein Verständiger behaupten wollen. M. zählt das erste Gebot des Dekalogs trotz seines Allgemeinbegriffs, einer von ihm selbst aufgestellten Regel zuwider, deshalb, weil, wie oben zitiert, R. Hamnuna sagte, daß die zwei ersten Gebote des Dekalogs zu dem Zahlenwert von תורה = 611 hinzukommen, so daß die Zahl 613 entsteht. Nun zählt aber M. das von R. Hamnuna als ein Gesetz gezählte zweite Gebot des Dekalogs, weil er an andere Stellen dachte, als 3 Gesetze, obwohl er damit die ganze Addition R. Hamnunas, auf die er sich doch eben erst berufen hat, über den Haufen stürzt. Kann ein Verständiger behaupten, daß sich

[1]) Symbolisch aufgefaßt ist das ein schöner Gedanke: Das innere Fühlen und Empfinden, das freiwillige liebevolle Unterordnen muß als Ergänzung hinzukommen, damit das Gesetz nicht ein Skelett bleibe, sondern lebendig werde, damit die äußere Übung ihre wahre Vollendung und ihren rechten Wert erlange.

M. dieser in die Augen springenden Inkonsequenz nicht bewußt gewesen sei? Ist es nicht vielmehr als selbstverständlich anzusehen, daß er aus Konsequenz inkonsequent verfuhr? Er hielt sich für berechtigt, in der aggadischen Zusammenzählung R. Hamnunas, die eine untrennbare rechnerische Einheit bildet, die Gesamtsumme und den einen Summanden zu akzeptieren, den anderen Summanden dagegen, der doch ein durch das Fazit gegebener ist, zu verwerfen, weil der eine Teil in sein System paßte, und der andere Teil nicht. So auch in dem Falle, von dem wir ausgegangen sind: Nicht in Rücksicht auf den Midrasch, sondern in Rücksicht auf die Systematik des Mischne Tora ließ M. die nicht für alle Zeit gültigen Gesetze unberücksichtigt. Gleich diesem Midrasch diente ihm der Ausspruch R. Simlais nur als gegebene Einkleidung, um die gesamte schriftliche und mündliche Lehre nach seinem System zu gruppieren. Nur auf das System kam es ihm an, dagegen auf die Zählung der Gesetze nur insoweit, als sie die Vollständigkeit des Systems beweisen sollte. Die theoretische Zählung des Sefer ham. erfolgte im Hinblick auf das System des Mischne Tora. Die Anwendung des Ausspruchs R. Simlais als Umrahmung der Gesetze erweckte bei der Kompliziertheit der Sachlage und bei der Zurückhaltung, die sich M. in Bezug auf seine dogmatische Stellung zu diesem Ausspruch aus besonderen Gründen auferlegte, den Eindruck, daß M. diesen Satz für einen halachisch dogmatischen angesehen habe, während er ihn in Wirklichkeit nur als Mittel zum Zweck brauchte, um eine Anknüpfung für sein System zu haben. Er nahm dem Satze R. Simlais gegenüber keinen anderen Standpunkt ein als Nachmanides, der es für statthaft hält, ihn seinem Wesen nach ausdrücklich für einen aggadischen zu erklären, und der ihn trotzdem in Rücksicht auf seine weite Verbreitung zur Zählung der Gesetze benutzt. Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß Nachmanides auch jede andere, nicht gegen die Halacha verstoßende Zählung als gleichberechtigt anerkennt, während M. jede unsystematische Zählung verwirft. Daß M. die Zahl 613 als eine aggadische angesehen habe, dürfte auch aus

seinem bei der Aufstellung der Zählungsregeln prinzipiell gebrauchten Ausdruck hervorgehen, der es geflissentlich vermeidet, davon zu sprechen, wie man zur talmudischen Zeit gezählt habe, vielmehr ständig davon spricht, wie man zählen müsse bezw. nicht zählen dürfe. Das beweist m. E., daß er die Zählung zur Konstruktion eines eigenen neuen Systems schuf, und daß er nicht der Ansicht war, seine Zählung sei die Rekonstruktion eines alten Systems, das einst bestanden habe und verloren gegangen sei.

10.

Zum Schluß will ich kurz die Frage untersuchen, auf welcher aggadischen Anknüpfung die Zahl 613 beruht. Meine Vermutung ist folgende: An zahlreichen Stellen des Midrasch werden die Zehngebote als die Grundlage der schriftlichen und mündlichen Lehre bezeichnet. Vgl. z. B. Schir haschirim rabba zu 1, 4, wo es in Anknüpfung an 5 B. M. 4, 13 heißt: „Das sind die Zehngebote, welche die schriftliche und mündliche Lehre umfassen". Vgl. ferner Raschi zu dem auch von Maimonides nach Berachot 5a an den Eingang des Mischne Tora gestellten Satz 2. B. M. 24, 12 „Die 613 Gesetze sind in den Zehngeboten enthalten". Auch Josephus und Philo betonen die Bedeutung des Dekalogs als Fundament und Ausgangspunkt für alle Gesetze. Ging doch die Schätzung der Zehngebote als Grundlage der ganzen Tora so weit, daß man darin eine Gefahr sah und es nicht für richtig hielt, die für den Tempel getroffene Anordnung sie alle Tage zu lesen, auf die Synagogen zu übertragen, weil man die Befürchtung hegte, daß die Minim d. h. die Gnostiker darin eine Stütze für ihre Behauptung erblickten, nur die Zehngebote seien von Gott am Sinai offenbart, die übrige Tora aber nicht. (Berachot 12a, Jeruschalmi Berachot I 5, Tamid V 1).

Die Zehngebote sind meines Erachtens der Ausgangspunkt des Begriffs der 613 Gesetze, der 248 Gebote und der 365 Verbote. Die Zahl der Buchstaben[1]) der Zehngebote

[1]) „Die früheren Schriftgelehrten wurden deshalb Soferim genannt, weil sie alle Buchstaben der Tora zählten" (Kiduschin 30a).

(2 B. M. 20, 2—14) beträgt genau 613 (vgl. Tanchuma Korach, Hossafa). Auch die Zahl der Gebote und Verbote beruht auf der Buchstabenzählung[1]) des Dekalogs und zwar die Zahl der Gebote auf der Buchstabenzählung der Gebote, die Zahl der Verbote auf der Buchstabenzählung der Verbote. Der Dekalog enthält 2 Gebote, das erste und das fünfte, 7 Verbote, nämlich das zweite, dritte, sechste, siebente, achte, neunte und zehnte, ferner eins, das geteilt ist, nämlich das vierte, das Sabbatgesetz, welches teilweise Gebot und teilweise Verbot ist. Man hätte nun erwartet, daß die ersten 2 Verse des Sabbatgesetzes den Geboten, und die letzten 2 den Verboten zugeteilt wurden. Aber man verfuhr in Rücksicht auf die Symbolik der Summen mit aggadischer Freiheit und teilte die Buchstaben der ersten 2 Verse des Sabbatgesetzes den Buchstaben der Verbote, und die Buchstaben der letzten 2 Verse den Buchstaben der Gebote zu. Und nun zählte man die Buchstaben zusammen, und es ergab folgende Summe: Das erste Gebot bestehend aus V. 2 mit 41 Buchstaben, die Hälfte des vierten Gebotes bestehend aus V. 10 mit 75 und aus V. 11 mit 79 Buchstaben, sowie das fünfte Gebot bestehend aus V. 12 mit 53 Buchstaben ergeben zusammen 248 Buchstaben, gleich der Zahl der Glieder des Menschen. Und nun die Verbote: Das zweite Gebot bestehend aus V. 3 mit 23

[1]) Für den aggadischen Charakter der Zählung 613 dürfte auch vielleicht sprechen Jeruschalmi Schekalim V 1, wo es heißt: „Die früheren Schriftgelehrten wurden deshalb Soferim genannt, weil sie die Tora in Zahlengruppen brachten: 5 sollen nicht Teruma nehmen, 5 Arten verpflichten zu Chala, 15 Frauen befreien ihre Nebenfrauen, 36 Ausrottungsstrafen gibt es in der Tora, 13 Dinge beim Aas der reinen Vögel, 4 Hauptarten der Beschädigungen, 39 Hauptarbeiten am Sabbat". Sämtliche hier vom Talmud als Beispiele gebrachte Zahlengruppen sind halachischer Art. Die Zählung der 613 Gesetze befindet sich nicht darunter. Es muß allerdings bemerkt werden, daß die Angabe der Zahlengruppen keine erschöpfende ist. Es sei ferner verwiesen auf Wajikra rabba 24, 5, Pesikta ed. Buber פ' החודש Anm. 163, wo es heißt: „Drei Abschnitte schrieb unser Lehrer Moses und in jedem sind je sechzig מצות enthalten und zwar Abschnitt Pesachim, Abschn. Nesikin und Abschn. Kedoschim. R. Schela aus Kefar Tamarta sagt: Je sieb-

Buchstaben, aus V. 4 mit 59, aus V. 5 mit 74 und aus V. 6 mit 29 Buchstaben, das dritte Gebot bestehend aus V. 7 mit 51 Buchstaben, die Hälfte des vierten Gebotes bestehend aus V. 8 mit 18 und aus V. 9 mit 24 Buchstaben, das sechste, siebente, achte und neunte Gebot bestehend aus V. 13 mit 33, sowie das zehnte Gebot bestehend aus V. 14 mit 54 Buchstaben ergeben zusammen 365 Buchstaben gleich der Zahl der Tage des Jahres. Man rechne sorgfältig nach, und die Summe wird stimmen.

Mit den Buchstaben der Zehngebote hängt m. E. der Begriff der 613 Gesetze, der 248 Gebote und der 365 Verbote zusammen [1]).

* * *

Es ist das unvergängliche Verdienst des Maimonides, den Begriff der תרי״ג מצות zu einer königlichen Höhe emporgehoben zu haben. Sein Sefer hamizwot ist nach dem Urteil seines Gegners Nachmanides „ein Werk voll Duft, Myrrhe und Ambra, köstlicher als das wertvollste Gerät, ein hochragender Bau, unergründlich und unermeßlich an Tiefe und Weite". (Vorrede) Den Spuren des Meisters sind zahlreiche Forscher gefolgt, die das Gold des genialen Denkers in Scheidemünze umsetzten. Hervorgehoben seien das Sefer hachinnuch und das Sefer mizwot haschem. Wer sich in diese ausgezeichneten populären Werke, die in den Wegen des Maimonides gehen, vertieft, der wird sich reich belohnt fühlen und genußreichen Gewinn davontragen. Wenn meine Darlegungen dazu beitragen, das Interesse für das „Lernen" dieser Bücher anzuregen, dann haben sie ihren Zweck erfüllt.

---

zig . . . ." Eine völlig befriedigende Deutung dieses Midrasch ist noch nicht gelungen; insbesondere ist es nicht klar, was hier unter dem Ausdruck מצות zu verstehen ist. In jedem Falle bilden diese Zahlenangaben eine lehrreiche Analogie zu unserm Thema und gestatten einen Rückschluß auf den Charakter der Zahl 613.

[1]) Wenn sich im Talmud keine Andeutung dieses Zusammenhangs findet, so kann das, wie vermutet werden darf, seinen Grund in den Bedenken haben, die man wegen der oben erwähnten gnostischen Irrlehren hegte.

Bilder aus Littauen.

Grodno ist eine durchaus russische Stadt. Trotz seiner 90% Juden. Eine russische Stadt im guten und schlechten Sinne. Es fehlt der Schmutz der polnischen Städte und Städtchen, der dominierende Kaftan, die Pëaus, die lärmenden Straßenjungen mit lang heraushängenden Zizis, es fehlen aber auch die Botei midroschim mit den nicht endenden Minjonim. Die jüdische Jugend Grodnos hat das Gymnasium besucht, dort am Sabbat schreiben müssen und läßt diesen und andern Issurim auch später nicht. Mit dem langen Rock und der kleinen Judenmütze hat man ein gut Teil Jüdischkeit abgelegt und ist stolz auf den Kulturfortschritt — Tout comme chez nous. —

Grodno ist sogar stolz auf seinen Kronsrabbiner. Nicht auf seine Frömmigkeit oder Gelehrsamkeit, nein! Er ist auch, um sein Gehalt nicht zu verlieren, mit den Russen ins Innere geflohen, als die Deutschen sich näherten und hat seine Gemeinde in den schweren Stunden, die zu erwarten waren, sich selbst überlassen. Aber als der Zar im vorigen Jahr seine starke Njemenfestung besuchte und ihm von den verschiedenen Konfessionen der Willkommen geboten wurde, hat der Herr Rabbiner eine so gute Rede gehalten, daß ihm der Zar die Hand gereicht hat. Der Zar einem Juden, einem Juden von dem er nicht einmal Geld erhalten oder zu erwarten hatte — Wahrhaftig!

Aber auch auf einen Anderen ist Grodno stolz und das mit Recht. Reb Mausche Jehudoh זצ"ל war Dajan in Grodno. Einer von vielen. Einen Raw hat Grodno seit langen Jahren nicht mehr gewählt, wohl aus Pietät gegen den letzten, der ein Gaon gewesen sein soll. Reb Mausche Jehudoh lebte nur für seine Gemeinde. In ärmlichsten Verhältnissen, da er jede Bezahlung für seine Funktionen als Dajan ablehnte. Er merkte kaum den Verfall der Körperkraft. Mit seinen fünfzig Jahren glaubte er nicht mehr Zeit zu haben ihrer zu achten. — Nach der Winterschlacht in Masuren kam die

deutsche Verfolgung bis nahe an Grodno heran. Die russischen Behörden schnüren die Bündel. Auf nach Minsk, nach Moskau. Und ihr Juden kommt mit, denn der Deutsche schont keine Stadt! Kein Haus bleibt stehen, keine Wohnung unausgeraubt. Die Reichen, die Forderungen an den russischen Staat oder große Handelsverbindungen mit dem Innern haben, leisten der Aufforderung Folge. Aber die eigentliche Gemeinde bleibt zurück in angstvollem Bangen. Sabbat vor Purim. Schon seit Tagen ein ewiges Donnern der Geschütze, die Scheiben klirren, der Boden unter den Füßen wankt. Die große Schul ist gedrängt voll. Heute finden sie alle den Weg zu ihrem Schöpfer wieder; auch die, die allerdings dem Gebot des Gouverneurs folgend, ihre Läden sogar an Roschhaschanah und Jomkippur offen hielten. Sochaur klingts in die Ohren der Andächtigen. Eigentlich sollte es ihnen doch eine Beruhigung sein, das Gedenken, daß Amalek, der die Schwachen und Kranken hinterrücks würgte, der Vernichtung preisgegeben ist. Aber die Mär von dem deutschen Barbarismus hat monatelang die Gemüter bedrückt, solange bis die Suggestion gelungen. — Das Höllenorchester setzt mit erneuter Kraft ein. Reb Mausche Jehudoh betritt die Kanzel. Jedes seiner Worte ist ein Schrei zum Schöpfer, die Gemeinde, die Schwachen, Gebrochenen zu schonen: Gedenke was uns schon von den Eigenen des Landes geschehen ist und verschone deine Kinder vor den Greueltaten des Feindes! Und wenn du מפני חטאינו zu strafen beschlossen hast, laß mich nicht sehen das Elend meines Volkes! Nimm mich hinweg und erhalte ihnen Leben und Gut! רבונו של עולם — — —

Eine Ohnmacht umfängt den jugendlichen Greis, draußen donnern die Geschütze die Fortsetzung seiner Rede. Am anderen Morgen beweinte Grodno den Tod des Besten in der Gemeinde. Am Schuschan Purim die לויה. Der Kommandant, von dem herben Verlust benachrichtigt, warnt vor einem großen Leichenbegängnis in Rücksicht auf die deutschen Flieger. Aber ganz jüdisch Grodno trotzt der Gefahr, ein unendlicher Trauerzug folgt der gefallenen Krone seines Hauptes.

Kein Schuß unterbricht das Wehklagen der Menge. Hoch in den Lüften begleitet eine deutsche Taube den Zug, keine Bombe stört das Weinen der Männer und Frauen. — Grodno blieb damals verschont, blieb auch fast ganz verschont als am 3. September im heftigen Straßenkampf die Deutschen ihren Einzug in die Njemenfestung und Stadt hielten. Gerade noch rechtzeitig, um deren Verwüstung durch das Kosakenbrennkommando zu verhindern. In Grodno weiß man jetzt wieder, daß das Gebet eines Zaddik Gehör findet vor dem ewig gerechten Richter.

Ich gehe mit meinem Quartierwirt durch die Straßen, vorbei an den echt russischen, zum großen Teil noch hölzernen Häusern. Jeder zweite Laden, jede Parterrewohnung ist zur Teestube geworden. Alle die Kaufleute, denen der Warenbezug abgeschnitten ist, die Handwerker, deren Gewerbeausführung durch den Krieg unterbunden ist, fristen kümmerlich ihr Leben durch die Groschen der deutschen Soldaten, die sie für Tee, Kaffee und fast ungenießbaren „Kuchen“ übrig haben. Eine ewige Quelle des Vorwurfs über die „ausnutzenden, Wucherpreise erzielenden Juden“. Wir kommen zu den zerstörten Brücken. Die frühere Eisenbahnbrücke 35 m über dem Wasserspiegel an 500 m lang, von einem Franzosen gebaut. Der ganze Mittelteil liegt im Njemen, jeden Verkehr hindernd. Die erst 6 Jahre alte, ganz aus Eisen gebaute Personenbrücke. Geborstene Pfeiler, verbogene Streber, ein Chaos von Schienen. — Daneben dicht über dem Wasser die von unseren Pionieren gebaute hölzerne Jacobibrücke, über die in ununterbrochenem Zuge die schweren Lastautos, Trainkolonnen rasseln, Fußtruppen, Gefangenentransporte, Panjewagen und Fuhren jüdischer Händler daherkommen. Neben der Bahnbrücke wird eine Notbrücke zur Fortsetzung der Bahn von Pionieren aufgeführt. Sichtbar schreitet die Arbeit fort, beachtet und begutachtet von vielen Müßiggängern. Alle, auch meine Begleiter sind einig in der Bewunderung der Tüchtigkeit und des Könnens unserer Soldaten.

Aber neben der Bewunderung steht die Angst ums

Leben. Mein Wirt: „Wir haben das Kommen der Deutschen ersehnt. Haben uns doch die Russen ohne allen Grund vorgeworfen, wir schickten das Gold nach Deutschland, wir leisteten den Deutschen Spionagedienste, wir versteckten die Lebensmittel, das Federvieh für die Deutschen. Man hat unsere Besten auf bloßes Gerede irgend eines Bauern, einer Dienstmagd ohne Untersuchung geprügelt, nach Sibirien verschickt oder gar erschossen, hat unsere Wohnung ausgeraubt, unsere Häuser verbrannt. Ja wir waren froh, als mit den Deutschen die Sicherheit für die Erhaltung unseres Lebens in die Stadt einzog. Wenn wir aber sehen, wie in jeder Hinsicht das Erwerbsleben der Deutschen ein anderes ist, als wir es gewöhnt waren, da bangt uns für die Zukunft. Wenn der Russe eine solche Brücke, wie sie jetzt von einer halben Kompagnie Soldaten gebaut wird, ausführen wollte — auch in der Kriegszeit — da kam erst der Oberingenieur, verhandelte mit zwanzig Unternehmern, die ihn mit dem vorausgesetzten „Händedruck“ begrüßten und sich mit dem verabredeten „Händedruck“ verabschiedeten. Und die zwanzig Unternehmer brauchten Unterunternehmer, und diese Meister und diese Arbeiter. Das Geld rollte schon, bevor der erste Spatenstich geschehen war und die ganze Stadt lebte von dem einzigen Brückenbau ein ganzes Jahr lang. Da sind die Forts umgebaut worden. 1911 hat man damit angefangen, in einem halben Jahr sollte die Arbeit fertig sein. Noch drei Tage, ehe die Deutschen nach Grodno kamen, hat man gebaut, hat man Stein und Sand geliefert, hat man Fuhrwerke gestellt. Der General hat gelebt, der Ingenieur hat gelebt, der Unternehmer hat gelebt und der Jude hat gelebt. Und heute, alles machen die deutschen Soldaten, alles zum Bau wird requiriert. Die Stadt merkt gar nichts vom Bau, hat nichts davon. Wie soll das werden? Wie sollen wir uns so schnell an die neuen Verhältnisse gewöhnen, unser Erwerbsleben auf ganz andere Basis stellen können? Und was wird die Folge sein, wenn wir in die durch die Jahrzehnte anerzogenen Fehler zurückfallen werden?“ — — — —

Ja, das Erwerbsleben ist jetzt schwer geworden in Grodno. Schließlich können doch nicht alle Leute Teestuben aufmachen oder mit Süßigkeiten für die Soldaten handeln; und wenn man auch durch die Brotkarte zur Sparsamkeit erzogen und mit einem halben Pfund Brot auskommen muß, so will doch das halbe Pfund für den Kopf auch verdient sein. Und alle anderen Lebensmittel sind so teuer; dreimal, viermal so teuer als in Friedenszeiten, teilweise garnicht zu haben. Der Zucker 50 Kopeken, das Fleisch 70 Kopeken, Salz 40 Kopeken, Petroleum 60 Kopeken das russ. Pfund. Aber nahe der Grenze, da gibts noch von allem, und alles soll billig sein. Also wird nach Suwalki gefahren zum Einkaufen. So ganz einfach ist das nicht. Zum Fahren braucht man Pferde und Wagen und die sind meistens vom Militär requiriert. Nur die Droschkengäule hat man, um den Beruf nicht brotlos zu machen, zu schonen befohlen. Also sucht mein Nachbar, da er selbst über die nötigen Kapitalien nicht verfügt, einen Kompagnon. Der findet sich, und der Droschkengaul findet sich, und der Panjewagen — ein Gefährt, das jeder Soldat, der im Osten war, kennt und fürchtet — findet sich. Die G. m. b. H. — ein weiterer Kapitalist hat das Kapital zum Einkaufen hergeben müssen — will die Tour besonders rentabel gestalten und nimmt eine Ladung von dem berühmten Grodnoer Rauch- und Schnupftabak mit. Schereschewskyscher Machorka, eine Berühmtheit. Die Fabrik, die in Friedenszeiten 2000—3000, jetzt 500—600 Juden beschäftigt, ist die Nährquelle, das Lebenszentrum der ganzen Stadt. Deshalb ist auch ihr Betrieb als einziger im okkupierten Lande freigegeben. Wer wird nicht Machorka kaufen? Also unter den besten Voraussetzungen beginnt die Reise. Doch mit des Geschickes Mächten! Auf halbem Wege Revision des Wagens, und der schöne, gute Machorka wird requiriert. Deutsche Soldaten wollen rauchen. Dafür bekommt der Jude einen Schein, einen guten Schein mit Unterschrift vom Offizier und richtigem Stempel. Nun in Suwalki! Wie schwer ist der Einkauf! Wie teuer ist alles! Und obendrein die Not mit dem Geld.

In Grodno ist es schon schwer, Rubel anzubringen. In Suwalki muß man Aufschlag zum Zwangskurse zahlen und dann ists noch schwer, die Rubel los zu werden. Das Vertrauen zum allmächtigen Rußland ist dahin. Schließlich ist die Ladung erstanden. Der schwere Rückweg. Der Droschkengaul protestiert gegen seine Degradierung zum Lastwagenpferd „standhaft“ alle Viertelstunde. Jetzt kommt die Wachtstation, die den Tabak konfisziert hat. Richtig, wieder Revision. Deutsche Soldaten brauchen auch Seife, jawohl Toilettenseife. Ihr Russen glaubts wohl nicht. Also für die Seife gibts wieder einen Schein, einen guten Schein mit Unterschrift und Stempel. Der Droschkengaul ist mit der Verminderung der Last wohl zufrieden. Also hü, hot! Um Mitternacht näherte sich Roß und Reisige Grodno. Aber noch eine Revision vom Posten an der Brücke. Alles in Ordnung! G-Lob. Halt! „Wo ist das Pferd her?“ „Das ist mein Pferd“, stolz der Besitzer, „Nein, das ist ein deutsches Pferd, das habt ihr gestohlen“. „Nein, ich habs nicht gestohlen. Es ist in Grodno von einem deutschen Soldaten umgetauscht worden, dem war dies Pferd krank geworden, er nahm meins dafür. Ich habe dies Pferd ausgeheilt“. „Das kann jeder sagen, das Pferd bleibt hier.“ Da hilft kein Beten und kein Bitten. Das Pferd wird ausgespannt. Der Jude bekommt einen Schein, einen guten Schein mit Unterschrift und Stempel.

Drei Scheine, drei gute Scheine! Jiddische Glücken!



Mitteilungen.

Herr Rektor Dr. D. Hoffmann bemerkt zu Jeschurun II S. 420 ff.:

In Bezug auf die Mischnah אנא בשם wäre auch zu Geigers Ansicht in dessen nachgelassenen Schriften B. 5 (hebr.) S. 101 ff. Stellung zu nehmen.

Zu S. 417 ff:

Bezüglich „Taschlich" ist auf die alte Sitte, am Wasser zu beten, hinzuweisen. Aus meiner Abhandlung „Die Synagogen im Altertum" sei die diesbezügliche Stelle aus der „Jüd. Monatsschrift" Beilage zur „Jüd. Presse" 1899 S. 23, da diese nur wenigen zugänglich sein wird, hier mitgeteilt.

In einem Dekrete des Rats und der Gemeinde zu Halikernassos aus der Zeit des Augustus wird verfügt, daß es den Juden gestattet sei, sowohl die Sabbate zu feiern, als auch den Gottesdienst nach ihren Gebräuchen zu verrichten und nach der väterlichen Sitte am Meere Gebete abzuhalten (Josephus Antiquitates XIV 10,23. Auch von den Juden zu Philippi in Macedonien wird berichtet, daß sie am Sabbat am Strome außerhalb der Stadt beteten (Eds. XIV 16,13). Philo erzählt (II 5,35), daß die alexandrinischen Juden nach der Verhaftung ihres erbitterten Feindes Flaccus aus der Stadt herausströmten, um am nahen Gestade, als dem reinsten Platze ihre Gebete zu verrichten. Der Reisende Benjamin von Tudela erzählt ebenfalls, daß die Synagoge des Jecheskel am Strome lag. Nach der Ansicht unserer Weisen gilt überhaupt außerhalb Palästinas nur der Platz am Wasser als rein und für die Verrichtung heiliger Handlungen geeignet. So sagt die Mechilta (Friedmann 1 b): Obwohl Gott sich dem Propheten um des Verdienstes der Väter willen auch außerhalb Palästinas offenbarte, so geschah dies doch nur an einem reinen Orte am Wasser, wie es heißt: „Ich war am Bache Ulai usf." (Daniel 8), „Ich war am Ufer des großen Stromes Chidekel usf." (Dan. 10), ferner: „Es erging an mich das Wort . . . im Lande der Chaldäer am Strome Kebar" (Ez. 1), Und die Mechilta des R. Simon bemerkt: „Bevor Palästina seine Heiligkeit erlangte, waren alle Länder für die Prophetie geeignet, später aber erging die Offenbarung an die Propheten nur am Wasser, wie es heißt usw. Auch mit Jona sprach Gott nur am Wasser usw. Vgl. auch Baal hatturim zu Gen. 16, 7.

* * *

Herr Oberrabb. M. Stein-Tyrnau schreibt uns:

Zur gründlichen Abhandlung des Rectors Dr. Hoffmann „über die letzten 8 Verse der Thora" Jeschurun II Heft 8/9 weise ich noch auf folgende Stellen hin: Im Talm. Jerus. Megila III. wird im Namen des R. Jose b. Bun mitgeteilt: תמניא פסוקא אחרי דמשנה תורה טעונין ברכה לפניהן ולאחריהן.

Analog ist auch die Stelle im Tract. Szofrim XII 6.

Jedoch vermisse ich die Erörterung einer anderen Frage: Welches sind die letzten 8 Verse der Thora? Raschi in Baba Batra z. B. behauptet zwar, dieselben beginnen bei וימת משה; wie diese auch tatsächlich von den Massoreten festgesetzt wurden. Raschi schloß dies aus der Frage des Talmuds: אפשר משה מת כו׳, daher meinte er, die Verse beginnen dort. Zum Ausgleiche der Halacha mit dem Minhag, welche die besondere Vorlesung der Verse ignoriert und den Schluß der Thoravorlesung mit מעונה beginnt, möchte ich mich auf die Erklärung des „Gaon", daß דמע, vermischt bedeute, stützend, —: Die 8 Verse nicht von וימת, sondern von מעונה zählen. משה כתב בדמע Moses hätte ohne Abteilungen und Trennungen in einem Satze geschrieben, — oder nach der Meinung der Rabbi Jehudi — Josua — es ergäben diese 8 Verse daher nur einen einzigen Satz. Wenn wir zu diesem die ihm vorausgehenden 7 Sätze nehmen, müssen wir bei מעונה beginnen.

* * *

Eine Reihe von anderen Mitteilungen und Besprechungen, die uns noch zugegangen sind, mußten wegen Raummangels für die folgenden Nummern zurückgestellt werden.



Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.

